د. علي الحبيب الفريوي

مارتن هايدغر
«الفن والحقيقة»
أو
الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا





الفارابي

مارتن هايدغر

«الفن والحقيقة»

د. علي الحبيب الفريوي

مارتن هايدغر

«الفن والحقيقة»

أو

الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا

دار الفارابي

الكتاب: مارتن هايدغر «الفن والحقيقة»
المؤلف: د. علي الحبيب الفريوي
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: farabi@inco.com.lb
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2008
ISBN: 978-9953-71-275-8

الإهداء

إلى كل عاصمة عربية أهدتني كتاباً فكان هذا الكتاب.

إلى قرطاج، دمشق وبيروت.

في ربوع هذه العواصم وجامعاتها تعلمت أن الصمت إنصات لنداء الوجود وأن الفن مسكن حقيقته ومصيره.

علي

تقديم

يستدعي هذا الكتاب أحد أبرز مفكري هذا العصر. يستدعي هايدغر مفكراً وفيلسوفاً وناقداً، بل يستدعيه فيلسوفاً متجاوزاً لتاريخ الفلسفة الغربية ومبشراً بأهمية الفن ودوره في مجاوزة الميتافيزيقا الغربية.

لما بدأت الاشتغال على هذا المشروع الضخم، لم أكن أعرف مجاهل الطريق ومنعرجات الدورب الواصلة بيني وبين هذه القلعة الفكرية الموصدة الأبواب التي أسس منها هايدغر باللغة بيتاً للوجود وسكناً للسؤال وتحريضاً للفكر.

منذ أن فتح لي موريس نرلوبونتي درب هايدغر الفينومينولوجي - الأنطولوجي ولفت انتباهي إلى أهميته في فهم ونقد متون للفلسفة الغربية بوصفه مفكراً من سلالة نيتشه الذي رفع معول الهدم والتقويض لتاريخ الفلسفة الغربية ونادى بمجاوزة الميتافيزيقا.

إن استدعاء هايدغر في هذا الكتاب "الفن والحقيقة" لا يمثل سوى محاولة تستدعي محاولات أخرى لفتح مجاري هذه النصوص الهادرة بالمعنى الذي يحتاج إلى تأويل فينومينولوجي، ولعل مصاحبة هذا الفيلسوف ولو من بعيد هو المقصد لأننا في حاجة إلى من يرشدنا على التفكير وعلى التفلسف لتصبح الحقيقة هي مقصد استدعائه ضيفاً في الفكر العربي.

إن استدعاء هايدغر قارئاً ومقروءاً ومصاحبته في دروب وعرة وفي ضوء نصوص صعبة ولغة ترفض الانفتاح على التأويل وتتمنّع على كشف المعنى، لا يعني السقوط في الولاء، وإنما أن نقف معه وضده في الآن ذاته لعلّنا نرسم معالم مجاوزته. فقد علَّمنا هايدغر أن المجاوزة لا تعنى إلغاء الميتافيزيقا إنما أن نقوض الأسس لنعيد البناء بالمادة الميتافيزيقية ذاتها. ربّ حمل ميتافيزيقي أرهق الفكر وعمّق الجرح وضاعف من نسيان الوجود وتناسى الاختلاف فأفسد على الإنسان فهم وجوده الحقيقي في العالم ورغم ذلك يراه هايدغر حملاً لا إمكان للإستغناء عنه.

يرى هايدغر في الفن حدثاً للحقيقة وانكشافاً للوجود وتحرراً من اليومي ومجاوزة لعصر ميتافيزيقا التقنية وانخراطاً في التاريخ. فمصير الغرب معرض للخطر وللسقوط في الهاوية إذا لم نراهن على الفن تعبيراً يحملنا إلى الضفة المقابلة للميتافيزيقا ولبدء آخر يتحقق فيه "الحدوث" تظهر في الحقيقة انكشافاً واختفاءً في الآن ذاته.

إن من دواعي تأليف هذا الكتاب هو الوقوف عند الرهانات الهايدغرية التي جعلت من الفن تعبيراً ثقافياً ممكناً لمجاوزة الميتافيزيقا وانقاذ الغرب من خطر السقوط في هاوية نسيان المصير.

إنني شاكر الله الذي منحني الصبر في هذه المصاحبة الطويلة "للهايدغريانا" وإني أعترف بالجميل للأستاذ محمد محجوب الذي أشرف على هذا العمل وتابعه وأصلح خلله ونبّه إلى نواقصه وعواهن لغته.

السبيخة في 15 جويلية/ تموز 2007

مقدمة

لم تكن المحاولة الهوسرلية أولى المحاولات التأسيسية للعلم الكلي وأولها في إعطاء الفلسفة ماهية العلم اليقيني الدقيق. فالعلم الكلي قديم قدم الفلسفة والعلم اليقيني علم الكليات بحسب «أرسطو»[1]. أما أصالة هوسرل، فتتميز بالطريقة التي تناول بها هذا الموضوع وفي الكيفية التي اتبعها لتأسيس هذا العلم.

لم يعد استكشاف مناطق جديدة للتفكير هو مقصد التفلسف، فالمنهج والأسلوب في التطرق إلى موضوعات الفلسفة هما المقصد. منذ أن بدأ هوسرل تجربة التفكير، نجده يسأل دائماً وقبل كل شيء «كيف يمكنني أن أجد منهجاً يعطيني خيط السير الذي أسير عليه لكي أصل إلى العلم اليقيني»[2]. إنّ لكل تجربة أسلوبها الخاص ونظرتها المنفردة في رؤية مشكلات عصرها، رغم ذلك لم يتعارض مع اختلاف الأساليب وتعدد الطرق مع وحدة الموضوع وتأسيس العلم الكلي.

تعد الفينومينولوجيا مجرد تطوير للفلسفة الإغريقية، وللمقاصد الديكارتية، كان استدعاء الأقدمين من الفلاسفة ومحاورتهم أمراً ضرورياً

---

(1) Heidegger, *Qu'est que la philosophie? Q I et II,* Gallimard, Paris, 1968, p. 331.

(2) Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie,* tr, E. Levinas & G. Peiffer, Vrin, Paris 1996, p. 101-2.

لاستئناف التفكير في الميتافيزيقا، أنّ من دواعي التفلسف «أن تكون مع التراث وضده في الآن ذاته»[3]. إن بلغت الفلسفة إدراك بعض حقائق الوجود فإنها تبقى عاجزة إلى الآن، عن إدراكه في كليته وشموليته؛ لأنها لم تنتهج طريقاً واحداً بسبب تعدد موضوعاتها الجزئية واختلاف مناهجها ورهاناتها.

كانت المحاولة الأفلاطونية أولى هذه المحاولات التي اتجهت إلى البحث عن الحقائق السرمدية وتوطين الإنسان في عالم المُثل الأزلية. يؤكد أفلاطون على «أهمية النموذج وعلى حقيقة المثل دون المادة، وعلى الماهية دون العرض»[4]، فالمثل هي موضوع العلم الكلي الذي يخص الفلاسفة من ذوي العقول الثاقبة، «أما عامة الناس فإنهم يدركون في حياتهم اليومية الأشياء المادية الجزئية المشوِّهة لتلك المثل العقلية الثابتة»[5].

أما في العصور الحديثة فقد كان ديكارت أول من تحمل تأسيس علم كلي يقوم على حقائق ثابتة ومنطلقات بديهية وعلى منهج جديد، لا بد أن تكون الفلسفة «مستنبطة من العلل الأولى بحيث يكون من الضروري لاكتسابها أن تبدأ بالفحص عن تلك العلل الأولى أي بالفحص عن المبادىء»[6]. أما كانط، فكان المحاولة الأهم في تاريخ الفلسفة الحديثة، لما اتجه بالميتافيزيقا إلى أن تكون علماً بعد أن استعاد «العقل

---

(3) Ibid., p. 106.

(4) Derrida Jaques, *Phèdre, Garnier,* Flammarion, 1989, Paris, p. 181.

(5) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة محمد سليم سالم، المؤسسة العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ، نهاية الكتاب السادس وبداية الكتاب السابع.

(6) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1967، ص 47.

الخالص» قصد تقويض أوهامه. فالفلسفة (الميتافيزيقا) في حاجة إلى علم بوسعه التحكم قبلياً في إمكانية ومبادىء ومجال المعرفة الإنسانية»[7].

اعتبرت هذه المحاولات إلى جانب محاولة «هيجل»[8] المحاولات الأكثر أهمية التي سبقت الاستئناف الهوسرلي، إلّا أنها تبقى محاولات متواضعة لم تصل إلى لحظة التأسيس، كما يطمح إلى ذلك هوسرل فقد بقيت سجينة الظلال الميتافيزيقية التي لم تتمكن من إدراك الوجود في كليته، إذ رفض هوسرل مثالية أفلاطون فإنه أخذ بفكرة «الماهيات»[9]، وإن احترز على ديكارت عدم فهمه الصحيح للكوجيتو، وانتقد اعتقاده في الرياضيات مثلاً أعلى تحتذيه الفلسفة الجديدة؛ لأنه من الصعب تأسيس فلسفة على أسس منهجية ثابتة غير مفتوحة. فالفلسفة جهد إنساني مفتوح لا يخضع للمعادلات الصامتة. لما أخذ هوسرل عن ديكارت الكوجيتو حاول إصلاحه لاستخدامه في تأسيس معرفة يقينية نابعة من «الذات الإنسانية»[10]. مارس كانط الخطوات التقليدية نفسها، فاحتاجت إلى سند غريب عن طبيعتها دون أن تكون هي الأصل الكلي والمبدأ المطلق

---

(7) Kant, *Critique de la raison pure,* P.U.F., Paris, 1986, Introduction p. 3.

(8) Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* h. J.-F. Courtine Gallimard, Paris, 1985, p.84.

(9) تتحول المدركات الحسية في الفينومينولوجيا الهوسرلية إلى مدركات ماهوية بواسطة عملية التمثيل التي تجعل الشيء المدرك مجرد مثال عقلي أو فكرة خالصة تكون هي ماهيته الأصلية أي يتحول هذا المدرك الحسي إلى صورة ماهوية يمكن إدراكها حينئذ بالحدس العقلي لكي نؤسس عليها المعرفة اليقينية المطلقة.

- Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pûres,* Livre I, Introduction générale à la phénoménologie pûr, Tr, Ricoeur (P) Gallimard, Paris 1991, p. 57.

(10) Ibid., p. 101.

للمعرفة الإنسانية، «تحتاج فلسفة كانط إلى استعادة جذرية وإلى إجراء بحث فينومينولوجي ترنسندنتالي»[11].

إن كان لهذه المحاولات تأثير على مسيرة هوسرل الفينومينولوجية، فإنّ ذلك لم يكن عائقاً أمامه للتحرر من اعتقاداتهم الميتافيزيقية، واستئناف التفكير الحر لتأسيس علم كلي دقيق «متحرر من كل مذهبية جامدة، محاولاً تحقيق هدف أفلاطون، ديكارت وكانط لكن على نحو جديد مغاير»[12]. لم يستعن هوسرل بعلم الرياضيات لإقامة مبادىء العلم الكلي مثلما مارست ذلك فلسفة الحداثة، فرغم اعترافه بخصوصية هذا المنهج، اتجه هوسرل إلى المنطق، الرحلة الثانية من تفكيره ليصبح مدخلاً أساسياً لتأسيس الفينومينولوجـيا، حتى أنّ أحد طلابه اعتبرها مرحلة «شبه الفينومينولوجيا»[13]. يؤكد هوسرل بنفسه على أهمية المنطق في تثبيت قواعد الفينومينولوجيا. «إنني بالنسبة للعالم سأظل حتى نهاية حياتي مؤلف الأبحاث المنطقية (...) وإنّ هذا العمل هو أساس ضروري باعتباره معبراً لفهم كتاباتي الخاصة بالمرحلة الأخيرة من نضجي»[14].

وضع هوسرل «أبحاثاً منطقية» في جزءين، اقترح في الجزء الأول مقدمات في المنطق الخالص ومدخلاً للمنطق، أخضع فيه الاتجاهات التجريبية والسيكولوجية إلى النقد بحثاً عن إمكان تحرير المنطق من رواسب ميتافيزيقية. أما في الجزء الثاني من الكتاب وتحت عنوان

---

(11) Ibid., p. 283.

(12) Ibid., p. 295.

(13) Welch E., Parl, *the philosophy of Edmond Husserl, the origin and dévelopment of his phénoménology*, Colombia Unviersity press, New York, 1941, p. 55.

(14) Husserl, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménolgoie*, P.U.F., Paris 1991. p. 100.

«أبحاث في الفينومينولوجيا ونظرية المعرفة»، جدد هوسرل معالم الفينومينولوجيا. اتسمت الدراسات المنطقية منذ ميل بنزعة ميتافيزيقية، لم ترتق إلى إقامة منطق ترنسندنتالي يكون علماً حقيقياً. «تهدف المقدمات في المنطق الخالص التي تكون الجزء التمهيدي للأبحاث المنطقية إلى إعداد الطريقة للمفهوم ولتناول جديد للمنطق (...)، هذا المنطق الخالص ليس شيئاً آخر سوى إعادة تجديد المنطق الصوري التقليدي الخاص بالمدارس الكانطية»[15].

مثلَ المنطق الخالص محاولة راديكالية لتجديد القوانين والنظريات وتثبيت المقولات المثالية العليا والمفاهيم المشتركة بين العلوم، بهكذا معنى يكون المنطق الخاص علم الشروط المثالية لإمكانية قيام العلم عامة، وعلماً مساعداً لتأسيس الفينومينولوجيا كما يصبح مدخلاً أساسياً للفلسفة، لتصبح علماً كلياً، «إنّ نتيجة أبحاثنا هي تأسيس علم كلي خالص يقيم أهم أساس لكل نظام خاص بالفن العملي والمعرفة العلمية، وكذلك يحتوي على خاصية القبلي والعلم واليقين الخالص»[16].

---

(15) Dabobert D. Runes, *the dictionary of philosophy*, philosophical library, New-york, p. 1960, p. 102.

(16) يقترح هوسرل تعريفات عديدة للفينومينولوجيا، وفي عدة مواقع مختلفة من مؤلفاته، إلا أنه بقي وفياً لتقاليد «الفلسفة الأولى» ولماهية العلم الكلي القبلي الترنسندنتالي، يقول في تأملات ديكارتية «يمكننا أن نقول جيداً أنّ تأملاتنا قد بلغت في جوهرها هدفها لا سيما أنها قد بينت الإمكان العيني للفكرة الديكارتية عن العلم الكلي ابتداء من اساس مطلق له

راجع: Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 290.

ثم يعترف في المرجع نفسه أننا «نستطيع القول أيضاً أنّ جميع العلوم الضرورية تجد بصفة عامة مصدرها الأخير في الفينومينولوجيا القبلية والترنسندنتالية وتجد فيها أسسها الأخيرة، فهي بالنظر إلى مصدرها تنتمي بذاتها إلى الفينومينولوجيا الكلية والقبلية بوصفها فروعاً في نسقها.

حاول هوسرل التوفيق بين ما يكون وما يمكن أن يكون، وكأنه سار على هدى المحاولة الكانطية لمّا حاول التوفيق بين القبلي التحليلي والبعدي التركيبي، افترض وحدة عامة بين العلوم الممكنة وهي الفكرة التي ساهمت في قيام فلسفة أولى أو علم كلي دقيق الضوابط، يدرس أفعال التفكير وماهيات الموجودات. أعاد كل العلوم إلى أصل مشترك وأوكل للمنطق الخالص مهمة دراسة هذه الأصول، مصراً على أنّ «أبحاث منطقية» كانت الأساس الضروري لتأسيس الفينومينولوجيا، وأنّ الأسس المعيارية والسيكولوجية للمنطق الصوري كانت عائقاً لمسك المنطق بكل العلوم وتوجيهها بوصفه علم الأصول الثابتة والماهيات الكلية والأساس الضروري للفينومينولوجيا التي يجب إقامتها.

= راجع: Ibid., p. 292.

أما في كتابه «أفكار» فبين هوسرل دواعي التأسيس الفينومينولوجي تجاوباً مع ماهيتها، تسعى «الفينومينولوجيا لأن تكون فلسفة أولى».

راجع: Husserl, *Idées*, Livre I, p. 188.

كما يقترن جهده الفلسفي في مجال الفينومينولوجيا بتأسيس علم كلي جديد «علم للبداية وفلسفة أولى تنبع من جوفها كل النظم الفلسفية وشتى مبادىء العلوم»

راجع: Ibid., p. 228.

وفي كتابه «الفلسفة كعلم دقيق، «يرى أنّ الفلسفة في ماهيتها هي علم البدايات الصحيحة والأصول الحقيقة»

راجع: Husserl, *la philosophie comme science rigoureuse*, PUF., Paris, 1955.

الفصل الأول

التأويلية: طريق الفينومينولوجيا
من الاستتيقا إلى العمل الفني

I ـ التأسيس الفينومينولوجي ومعنى المفهوم

I ـ 1 ـ تأملات في التأملات: ديكارت مدخل إلى الفينومينولوجيا

اعتبر هوسرل «تأملات ديكارتية» تحولاً جذرياً في الفينومينولوجيا وفي بنية الخطاب الفلسفي الأوروبي. يجب أن نتجه بالفلسفة نحو أفق تصبح فيه علماً كلياً مع تجديد آفاقها، وبنائها على أساس ماهوي جديد يختلف كل الاختلاف عن الشكل الديكارتي التقليدي. اقترح هوسرل في تأملاته لتوضيح دواعي الطريقة الجديدة ومنطلقاتها، كما اتخذ من «الأنا الترنسندنتالي» أساساً لقيام هذا العلم، مثلت التأملات الديكارتية استدعاء جذرياً لأهم المحاولات التأسيسية السابقة، «أنه يمكن أن نطلق عليها اسم الديكارتية الجديدة، مع أنها رفضت كل المضمون المعروف عن المذهب الديكارتي توسيعاً جذرياً»[1].

لما كتب هوسرل «التأملات الديكارتية» كان يبحث عن طريقة لبلورة معالم «الأنا الترنسندنتالي» وليعرض مجمل التحولات التي عرفها في تأسيسه للفينومينولوجيا والتي ظلت على حالها حتى آخر حياته الفكرية، رغم بعض الإضافات التي ألحقها بها في كتاب لاحق «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المثالية». لا يعني عودة هوسرل إلى ديكارت

---

(1) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p.100.

«قبولاً قطعياً بتأملاته، وإنما عاد إليها، لا ليرفضها، بل ليبين عدم كفايتها»[2]. فبإمكان الإنسان وضع العالم موضع شك، ورفض كل المعارف التي يتلقاها. لا يغير هذا الشك شيئاً في الوضع العام للموقف الطبيعي؛ لأنه لا يوجد علم يقر بوجود العالم الذي هو علمه.

أوضح هوسرل في كثير من المواقع أنه يتفق مع ديكارت حول إصلاح الفلسفة، «فبإمكاننا أن نشبه الفينومينولوجيا بالمذهب الديكارتي ومما لا ريب فيه أننا في هذه الناحية نستطيع مباشرتها بصورة ملائمة (. . .) أنها تأمل منطقي يرمي إلى تخطي شكوك المنطق ذاتها نحو لغة تستبعد الشك بها»[3]، دون أن نسقط في التقليد، لأنّ «كل من يريد حقاً أن يصبح فيلسوفاً يجب عليه أن ينطوي على ذاته مرة في حياته، وأن يحاول داخل ذاته تقويض جميع العلوم المسلم بها حتى الآن، حتى بعد بنائها من جديد»[4].

عاد هوسرل إلى «الذات الديكارتية»[5] وإلى تأملاته التي مثلت أنموذجاً في التفلسف الخالص. فالذات يقينية لا تقبل الشك وهي منطلق التأسيس وبناء المعارف الصحيحة. حققت هذه التأملات الذاتية رهانات مشهودة فإنها تحتاج إلى استعادة نقدية وبخاصة لما تطرح مسألة اختلاف الفلسفة عن العلم. فبأي صياغة منهجية يتأسس الخطاب الفلسفي خارج حدود

---

(2) Lyotard J.F., *la phénoménologie*, P.U.F, Paris 1956, p. 14.

(3) Ibid., p. 8.

(4) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 101.

(5) مثلت عودة هوسرل إلى ديكارت استئنافاً في مصير الميتافيزيقا بعد أن حوطها ديكارت ببداهات ذاتية خالصة، مثلت القصور الأنطولوجي للموقف الديكارتي وذلك بأمرين برأي الأستاذ فتحي نقزو في كتابه «هوسرل واستئناف الميتافيزيقا».
راجع: فتحي نقزو، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، ـ تونس 2000 ص 116.

العلم؟. إذا كانت الفلسفة ذاتها تبحث عن إمكانية التحرر من ميتافيزيقا العلوم؟.

وقفت الديكارتية سنداً لتجديد الفلسفة وأحيائها، فهي بنقائصها تمثل أرضية خصبة لبناء أسس فينومينولوجية ترنسندنتالية منطلقها الأنا الخالص، مع التشديد على ضرورة الانتباه إلى تحولات مقاصد الفلسفة الديكارتية. فالذات الترنسندنتالية لا تعني الاعتماد الكلي على الذات، هناك ارتباط بين الذات والموضوع على خلاف ما نلاحظه عند ديكارت، «إنني الآن كما كنت على الدوام أعتقد أنّ كل شكل من تيار الواقعية الفلسفية إنما يكون محالاً تماماً مثلما تكون كل مثالية»[6]. على الفينومينولوجيا أن تقاوم الثنائية وأن تنكر الفصل بين الذاتي والموضوعي، وإبطال هيمنة كل طرف على الآخر. صمم ذلك هوسرل، لما غرس الموضوعية في قلب الذاتية، «هناك توازن بين الذات والموضوع في الفينومينولوجيا، وإن كان العالم الواقعي من حيث وجوده، أي من حيث ماهيته منسوباً إلى ذات ترنسندنتالية. تنسب أعمال هوسرل الأخيرة العالم إلى الذات»[7]. هناك إمكانية واحدة فقط لوجود مطلق عياني هو وجود الذاتية الترنسندنتالية المكتملة بشكل عياني، إنها الجوهر الأصيل الوحيد. فالذات تكون على ما هي عليه من خلال معناها الأساسي الخاص بها. وهكذا تؤسس نفسها بذاتها كوجود آخر يكون منسوباً للذات فحسب، ويكون محصوراً داخل قصدية ذاتية.

إتجه هوسرل إلى إنجاز ما سكت عنه ديكارت للوصول بالفينومينولوجيا إلى رتبة العلم الكلي. فالبداهة العلمية تحتاج إلى بداهة بديهية بذاتها، من الممكن «أن تكتفي الحياة اليومية بالبديهيات والحقائق النسبية، لأنّ

---

(6) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 1. 10.

(7) Ibid., p. 124.

لها غايات متغيرة، أما العلم اليقيني فهو يريد الحقائق الصحيحة، بالنسبة إلى الجميع في هذه المرة وفي كل مرة»[8]. لا يمكن أن أطلق على أي حكم ولا حتى أن أسلم بصحته، إذا لم أكن قد استقيته من البداهة ومن التجارب «التي تكون فيها الأشياء والوقائع المطلوبة حاضرة هي أيضاً بذاتها (. . .). إنه يجب علي أنْ أتبين بأية درجة تكون الأشياء المعطاة هي ذاتها في الواقع»[9]. البداهة البديهية بذاتها هي الأساس بالنسبة لقيام العلوم وبعثها بصورة دقيقة، وذلك لما للبداهة من يقين مطلق وضرورة أساسية، فإذا كانت غير مطابقة فيجب أن يكون لها على الأقل مضمون ضروري يمكن معرفته، مضمون أكيد نظراً إلى الضرورة التي «تتصف بها هذه المرة وإلى الأبد أي على نحو مطلق لا يُنكر»[10].

تعتقد العلوم أن العالم يعد بداهة أولية يقينية، لا تحتاج إلى برهان. سوف لن يكون العالم بداهة بديهية بذاتها إذا ما واصل هوسرل تعميق السعي الديكارتي، «أنه لا يمكن أن تدعي هذه البداهة أنها البداهة الأولى والمطلقة»[11]. تحتاج بداهة العالم إلى نقد قبلي، وهذا ما لم تتعرض له العلوم التي تبحث في موضوع العالم. إننا نحتاج إلى الأخذ ببداهة أعمق كلية من بداهة العالم. إن بداهة «الأنا أفكر» هي الأهم بالنسبة لهوسرل لتأسيس الفينومينولوجيا، العودة إلى «الأنا أفكر» هي المجال الأخير واليقيني بالضرورة «ينبغي أن تتأسس عليه كل فلسفة جذرية»[12]. يمثل «الأنا أفكر» بداهة بديهية بذاتها بوصفها ذاتية ترنسندنتالية. وللوقوف عند هذه الحقيقة، علينا الانقطاع عن كل يقين

(8) Ibid., p113.

(9) Ibid., p. 115.

(10) Ibid., p. 119.

(11) Ibid. p. 120.

(12) Ibid., p. 122.

حسي واعتقاد تجريبي، وبوصفي «فيلسوفاً فإني لا أقوم بفعل الاعتقاد الوجودي بالتجربة الطبيعية، إذ لا أسلم بهذا الإعتقاد أبداً بوصفه صحيحاً مع أنه في الوقت نفسه دائماً هنا»[13]. إنّ هذا «التعليق» لا يعني إخفاء العالم الواقعي وإنما تفعيله من جديد وتحويله إلى ظاهرة ماهوية تخضع للتطور.

إكتشف هوسرل «الأنا الترنسندنتالي» في ضوء ممارسة التعليق الفينومينولوجي الذي أصبح بداهة ضرورية لكل علم يسعى إلى اليقين الكلي، لم ينجح ديكارت في تحقيق هذا المسعى لما «اعتقد في الرياضيات منهجاً استنباطياً»[14]. يحتاج الحكم الرياضي كمسلمة للمعرفة البديهية إلى المعاودة، لأنه يظهر عدم كفاية الشك كطريقة للمعرفة البديهية. ساهم الاعتقاد الخاطىء في «الأنا أفكر» كبديهية لا تخضع للشك إطلاقاً، في تعطيل حركة التأسيس، «لن يحدث لنا شيء إذا بقينا أوفياء لجذرية عودة الذات على الذات نفسها، ومن ثمة لمبدأ الحدس والبداهة الخالصة. وإذا كنا لا نعطي أي قيمة إلا لما هو معطى لنا في الواقع، وبطريقة مباشرة في حقل أنا أفكر الذي انفتح أمامنا بواسطة التعليق، وإذا تجنبنا أن نؤكد على أي شيء لا نرى نحن أنفسنا»[15]. ففي هذا المقام الترنسندنتالي يصبح العلم الكلي والمعرفة اليقينية أمراً ممكناً.

---

(13) Ibid., p. 123.

(14) يضع هوسرل الكوجيتو الديكارتي موضع مساءلة تقف عند رهاناته. فالحكم الرياضي الذي يرفعه ديكارت إلى مسلّمة للمعرفة البديهية يحتاج إلى معاودة؛ لأنه يُظهر عدم كفاية الشك طريقة للمعرفة البديهية. يجب أن أقابل الشك بوضع لا أتخذ فيه موقفاً بالنسبة إلى العالم كموجود.

Lyotard Jean F., *la phénoménologie, op. cit.*, p. 20.

(15) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 133.

ينفذ هوسرل إلى الخطأ الابستيمولوجي الديكارتي، الخطأ الذي طابق بين الأنا السيكولوجي والأنا الترنسندنتالي. يُعد الأنا السيكولوجي جزءاً من العلم الطبيعي من حيث أنه ليس مقياساً للعلوم الحقيقة. يمثل الأنا الترنسندنتالي الأنا الوحيد بداهة بديهية بذاتها التي تتمتع بالضرورة والكلية. يفصل هوسرل بين الأنا الترنسندنتالي والعالم من جهة الاختلاف النوعي. إلّا أنّ معنى العالم يحتاج بالضرورة إلى هذه الأنا «أنّ الأنا الذي يحمل العالم الكلي في ذاته كوحدة من المعاني، وبالتالي كمقدمة ضرورية يُسمى الأنا الترنسندنتالي بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، وتسمى مسائل فلسفية ناجمة عن هذه الاضافة بالمسائل الترنسندنتالية»[16].

يتحول الأنا الترنسندنتالي وما يتضمنه من وصف ماهوي إلى أساس يقيني لكل معرفة ترنسندنتالية، «إذ يقوم لنا علم لا نظير له، موضوعه الذاتية الترنسندنتالية من حيث هي معطاة في تجربة ترنسندنتالية فعلية وممكنة»[17]، يتعارض هذا العلم الجديد تعارضاً مؤكداً مع العلوم الوضعية التي تدرس الذاتية كموضوع جزئي يرتبط بالعالم العرضي المتغير على الدوام، إنما هو العلم الذاتي على الاطلاق ويستقل تماماً عن العالم وموضوعه الوحيد «الأنا الترنسندنتالي»[18].

يتوسع مضمون الأنا الترنسندنتالي بإضافة مفهوم «القصدية»، كل حالات الوعي تتضمن الوعي بموضوع مهما كان هذا الترنسندنتالي يجب توسيع مضمون «الأنا أفكر الترنسندنتالي»، وإضافة عنصر جديد إليه. «فكل حالة وعي إنما تقصد شيئاً ما وهو يحمل ذاته هو ـ بوصفه مقصود

---

(16) Ibid., p. 138.

(17) Ibid., p. 165.

(18) Ibid., p. 140.

ـ الموضوع المقابل، وكل الأنا أفكر يفعل ذلك بطريقته الخاصة»[19].
إكتشف هوسرل بهذا العنصر الجديد الإدراك التلقائي للوعي والبنية التكوينية بين الأنا ترنسندنتالي والعالم الخارجي وإن كانت طبيعة الأول ماهوية وطبيعة الثاني مادية. إنّ العالم ليس سوى موجود في الوعي كموضوع مدرك تختص ماهية الأنا بأن تحيا في أنساق توافق القصديات التي تسري في الأنا أحياناً، والتي هي في أحيان أخرى إمكانية ثابتة يمكن أن تتحقق دائماً، «كل موضوع لفعله أو لحكمه التقويمي يكون الأنا قد تخيله أو من الممكن أن يتخيله وهو دليل يشير إلى مثل هذا النسق من القصديات، لا يكون غير الموضوع المتضايف المشار إليه»[20].

لا يختلف الأنا الترنسندنتالي «عن المونادا اللايبنيزي»[21] كثيراً. فاستقلالية الذاتية وتضايفها مع ما لا يمكن بدونه أن يوجد عينياً يتطابق مع التكوين الخارجي للعالم، دون أن تختلف معه إلّا من حيث الاختلاف في الطبيعة. لا تتحقق موضوعات الادراك الحسي أمبيرياً وإنما ترتبط بالأنا الترنسندنتالي، فحين ينقطع الادراك عن الواقع يتحول إلى صور وماهيات كلية. إذا نظرنا إلى الفينومينولوجيا تلازماً مع منهجها الماهوي، نكتشف البنية الماهوية للأنا الترنسندنتالي وغياب الأنا السيكولوجي، و «لما كانت كل ذاتية لها قيمة القانون الذي لا يمكن الخروج عليه، فإنّ الفينومينولوجيا تدرس القوانين الماهوية الكلية التي

(19) Ibid., p. 181.

(20) Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, Approche de Heidegger,* Minuit, Paris 1985 p. 112.

(21) Ivid, p. 112.

يتعين بها مقدماً المعنى الممكن، وما يقابله من معنى مضاد لكل تقرير تجريبي يحمل على الترنسندنتالي»[22].

يحمل «الأنا الترنسندنتالي» العالم الخارجي في صورة ماهوية تتصف بالكلية واليقين المطلق، واستناداً إلى هذه الماهيات الكلية يمكن تأسيس العلم الكلي وإقامة أسس الفينومينولوجيا. «الكلي الذي يخص الأنا الترنسندنتالي بوصفه كذلك، هو صورته الذاتية التي تتكون بوصفها موجودة في الواقع حقاً»[23]. إنّ انتماء الوقائع الحسية إلى أصل ماهوي أصبح أمراً مشروعاً. اتجهت العلوم الوضعية إلى الاتصال مجدداً بمبادئها القبلية.

يعد الحل الترنسندنتالي أكثر خصوبة من الحل الديكارتي لأنه لا يمايز بين البناء الداخلي للوعي وبين ما هو قائم في العالم الخارجي. اعتمد ديكارت على مبدأ الحل الإلّهي، وعاد إلى اعتماد برهان من خارج الذات لإثبات وجود العالم الموضوعي. كان بالإمكان أن ينبع الحل الديكارتي من الذات، لو أنه استطاع تجاوز مجال الوعي الترنسندنتالي للأنا الخالص. لم تعُد الحقيقة العلمية مبنية على الإلّه كما هو الحال عند ديكارت، ولا على شروط القبلية للإمكان كما هو الحال عند كانط، «بل على المعيش المباشر لبديهة يجد فيها الإنسان والعالم نفسهما متفقين أصلاً»[24].

I ـ 2 ـ الأزمة الأوروبية والطريق إلى الفينومينولوجيا

راهنت الفينومينولوجيا على تقويض منطلقات الميتافيزيقا ومجاوزه

(22) Husserl, *Méditations Cartésiennes, op. cit.*, p. 190.

(23) Ibid., p. 193.

(24) Lyotard Jean, *la phénoménologie, op. cit.*, p. 38.

خطابها. ليست الحقيقة مستقلة عن علاقة الإنسان بالأشياء، وهي نتيجة الخبرة المباشرة بالموجودات، إنّ هيمنة العلوم الوضعية على الخطاب العقلاني الغربي هي السبب المباشر في «أزمة الثقافة الأوروبية»[25]. تحتاج أوروبا إلى علم جديد يكون القاعدة والأساس لكل علم، أو الماهية التي تجاهلتها العلوم الوضعية، ذلك ما أدركه ليوتار لما ربط بين بروز فينومينولوجية هوسرل و «أزمة العقلانية الأوروبية»[26] فكرت الفينومينولوجيا وحاربت «ضد السيكولوجيا والبراغماتية، وضد مرحلة من مراحل الفكر الغربي»[27]. لم يتوقف النقد الفينومينولوجي عند نقد العلوم الوضعية، وإنما امتد كذلك إلى الرياضيات، العلم الدقيق واليقيني «برأي

---

(25) يتجه هوسرل إلى استحداث أفق نقدي للتصورات الميتافيزيقسة للعالم وللنماذج المعرفية السائدة في الأزمنة الحديثة. أحدث العلم الحديث تحولاً في بنية الفكر الغربي اتجه به إلى أسوأ لحظة تاريخية عرفتها أوروبا. عقلنت المعقولية التي سنتها الحداثة المجال الطبيعي وفق دلالات رياضية مجردة ولم تهتم بالمجال الروحي. وفق هذه التسمية الميتافيزيقية للعالم، أدرك هوسرل أن على أوروبا أنّ تتجه إلى استعادة المغزى الإنساني من العلم وأن تراهن على إثراء المشهد الثقافي. ينبغي التحرر من مفردات الحداثة والنموذج العلمي للمعقولية التي اشتقت من الرياضيات ومن الفيزياء (ديكارت، غاليلي) قد نجد هذا الموقف ذاته عند هايدغر في مقالته «عصر تصورات العالم» أين يكشف الوجه الآخر لميتافيزيقا الحداثة وللسيطرة الذاتية المطلقة. أنّ تحرر الإنسان من ميتافيزيقا العصور الوسطى فأنه سقط من جديد في ميتافيزيقا الذات. جر ديكارت الفلسفة إلى انتهاج الأسلوب الأرسطي في فهم الوجود وفي تصور العالم حتى أنّ كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى» لا يختلف كثيراً عن ميتافيزيقا أرسطو.

راجع: Husserl, *Idées...*, *op. cit.*, p. 85.

(26) Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 46.

lyotard, *la phénoménologie*, *op. cit.*, p 6.

(27) Ibid., p. 6.

ديكارت»[28]. لم تكن الرياضيات قادرة على إدراك الماهيات رغم اهتمامها بها، فالماهيات الرياضية ليست حدسية، وإنما هي ماهيات غريبة خالصة. من أزمة العلوم الوضعية، امتدت الأزمة إلى العلوم الإنسانية، مما ساهم في تعميق الأزمة الحضارية والثقافية الأوروبية، بعد أن حاولت العلوم الإنسانية استثمار مناهج العلوم الصحيحة، تحول الإنسان إلى واقعة طبيعية. غيّب العلم النفسي التجريبي الإنسان ونفى وعيه الخاص حتى تحولت المعرفة إلى مجرد أحداث سيكولوجية. «لم يعد ممكناً الابقاء على تراث ميتافيزيقي سنّته الذاتية السيكولوجية، لأن الأنا الذي سيعلق الحكم على العالم ليس هذا الأنا وإنما الأنا الترنسندنتالي الذي لا ندركه إدراكاً منطقياً بل وعياً فعلياً»[29]. أنشأ هوسرل علم نفس فينومينولوجي، أثارت دعواه الاصلاحية ثورة نقدية في «مجال علم النفس رفضت السكيولوجيا التقليدية ريضنة علوم الإنسان»[30].

---

(28) Descartes, *Discours de la méthode,* union générale d'édition, Paris 1951.
راجع: Husserl, *la crise des sciences européemnnes et la philosophie,* Tr, Paul Ricœur, Aubier, Montaigne, Paris 1977, p. 12.

(29) lyotard, *la phénoménolgogie, op. cit.,* p. 2.

(30) lyotard, *la phénoménologie, op. cit.,* p. 21.
حاول هوسرل التبرؤ من الميتافيزيقا العقيمة التي استأثرت بعلوم عصره بدأ التحول الهوسرلي لما أدرك ضرورة التأسيس لعلم نفسي فينومينولوجي يلغي علم النفس التجريبي الذي يبقى قاصراً لأن يكون أساساً لتأسيس الفينومينولوجيا منذ الجزء الأول من «أبحاث منطقية» خاض هوسرل نقداً عنيفاً ضد التيارات الميتافيزيقة في علم النفس، خاصة في الفلسفة الألمانية إذ يصبح النقد ضرورة منهجية لاستئناف التفكير من خارج الأزمة. «لقد صادفنا علماً لم يتعرض له معاصرونا بعد بتوسع ـ هو حقاً علم للوعي. وليس علماً للنفس أنه فينومينولوجيا الوعي وذلك في مقابل العلم الطبيعي للوعي. وما نود أن نذكره هو أنّ علم النفس يهتم بالوعي التجريبي

إفتتح هوسرل استئنافه بنقد علوم عصره، لاعتقاده أنها سبب الأزمة، أنّ الحل المقترح هو إقامة علم كلي تقوم على قاعدته كل العلوم والمعارف. فالفينومينولوجيا في رأي هوسرل هي هذا العلم الكلي الدقيق الذي سيقوم بعملية النقد والتأسيس. لا يمكن إصلاح الفلسفة، ولا يمكن أن تصبح هذه العلوم بحق إلّا في الوحدة المنظمة لهذا العالم الكلي. «ظهرت أول صورة واضحة لتأسيس هذا العلم الكلي بعد أن تيقن هوسرل من عجز الرياضيات على تحقيق علم كلي»[31] يرتد المنهج الرياضي في جوهره إلى بعض بديهيات قليلة وعدة مصادرات محدودة تكون هي أساس الاستنباط. بينما تمثل التجربة الترنسندنتالية مصدراً غنياً «لا يملك حيالها المنهج الرياضي أن يفعل شيئاً»[32].

حين تتحول الفلسفة إلى علم كلي دقيق يمكن حل الأزمة العقلانية،

= أي الوعي من الجهة التجريبية كما هو قائم في النظام الطبيعي بينما تهتم الفينومينولوجيا بالوعي الخالص أي الوعي من الوجهة الفينومينولوجية»

راجع: Husserl, *la philosophie comme science rigoureuse, op. cit.*, p. 69.

(31) يؤكد هوسرل في السياق نفسه عقم المنهج الرياضي في تحقيق مقاصد العلم الكلي «يرتد المنهج الرياضي في جوهره إلى بعض بديهيات قليلة وعدة مصادرات محدودة تكون هي أساس الاستنباط بينما التجربة الترنسندنتالية تمثل مصدراً غنياً لا يملك حيالها المنهج الرياضي أن يفعل شيئاً «راجع: Husserl, *Idées..., op. cit.*, p. 12.

(32) انتهى هوسرل إلى نتيجة مهمة في دراسته للرياضيات، وهي أنّ هذا العلم اليقيني يحمل نزعة مثالية غير قادرة أن تساهم في تأسيس الفينومينولوجيا، وأنّ رفض المنهج التجريبي الذي لا يرتقي برأيه إلى مستوى العقلانية الصورية؛ فلأنه كان يعتقد اعتقاداً راسخاً، واعتقاده في هذا الشأن اعتقاداً ديكارتياً ـ في أنّ الفلسفة بإمكانها أن تكون في مستوى يقين الرياضيات وأن تتحول في آخر الأمر إلى العلم الكلي وإلى الفينومينولوجيا. تراجع هوسرل عن العديد من الأفكار والآراء التي اكتسبها في مرحلة اعتقاده في الرياضيات، لا يعتبر هذا التراجع ضعفاً وإنما كان تماشياً مع مبدأ انفتاح الفلسفة وتعديل الأفكار.

ويمكن تحديد مفهوم أوروبا. اقترنت ولادة أوروبا بولادة الفلسفة، وبالتالي اقترن مصير كل طرف بمصير الآخر. إنّ أزمة أوروبا حالياً هي أزمة مصير وأزمة وجود، إذ ليس هناك سوى حل من اثنين، «فإما أن تتلاشى أوروبا.. لتغرق في مستنقع البربرية، وإما أن تعرف أوروبا حقيقتها، وتتغلب على كل شك حول مصيرها.... فتولد من جديد من داخل أزمتها ومن رماد الشك المدمر»[33].

يقترح هوسرل الفينومينولوجيا حلاً راديكالياً لأزمة العقلانية الغربية، فلا يمكن أن تصبح العلوم الأوروبية «علوماً بحق إلا في الوحدة المنظمة لهذا العلم الكلي»[34]، ليست الأزمة الراهنة أزمة أصل، فجوهر العقلانية، لا تمسه الأزمة، وإنما أصبحت ضحية هيمنة المذاهب العلمية المختلفة: السيكولوجية، الطبيعية والموضوعية. تابع هوسرل معركة الاصلاح ضد الاستلاب الحضاري، أنّ أوروبا واحدة والعقل الغربي واحد منذ الاغريق. وإذا كان هايدغر قد انضم إلى هذه المركزية فهذا رأي يحتاج إلى التدقيق، بما أنّ بعض المفكرين «لم يقبلوا بمركزية العقل الغربي وباستمرارية حضارية منذ الاغريق»[35]. تمتد الفلسفة قبل سقراط، ولا

---

(33) زيناتي جورج، رحلة في الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت 96 ص 112.

(34) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 100-1.

(35) يقول فوكو في نقده لبنية الخطاب الغربي: «يتعلق الأمر اذن بإبراز تشتت لا يمكنه أن يؤول إلى نظام وحيد من الفوارق واظهار تبعثر لا يرتد إلى محاور مرجعية مطلقة، يتعلق الأمر بخلخلة للمراكز لا تدع لأي مركز أي قيمة أو امتياز. وأن خطاباً مثل هذا ليس من شأنه أن يقضي على النسيان وأن يستعيد لحظة الميلاد للأشياء المقولة حيث تكون راقدة وصامتة أنه لا يهدف إلى تقصي الأصول واستنكار الحقائق وإنما عليه على العكس من ذلك أن يصنع الفوارق ويختلق الاختلافات»

راجع: Foucault M., *L'archéologie du savoir* Gallimard, Paris, 1975, p. 268.

يقول جيل دولوز: «نحن أمام توحيد لا يصالح بين الأضداد وإنما يعرضها أمامنا

تتوقف عند النهاية النسقية التي «ادعى هيجل تحققها»[36].

لم يقف هوسرل عند التأملات الديكارتية، إنما تابع نداء الاصلاح والتأسيس الفينومينولوجي في كتابه «أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية» (1936)، وكذلك في كتاب آخر «الفلسفة كعلم دقيق» الذي مثل التخطيط النظري للفينومينولوجيا. ضمن هذه المؤلفات، استأنف هوسرل نقد علوم عصره ووقف عند تصوراتها، وحاجة مناهجها إلى الدقة واليقين، فإن كان الجزء الأول من «أزمة العلوم» قد حسم في علم

= متباينة مجتمعة في الحضور ذاته وأمام وحدة لا تتوخى لحظة التركيب والاختلاف لا يرتد إلى التناقض وهوية لا تقود إلى التطابق، فأي معنى يظل للهوية والحالة هذه؟ ألسنا فحسب أمام مشروع هوية أو بالأحرى أمام بقايا هوية خلّفها الاختلاف الأصلي (ألا ينبغي أن نقول) «أنّ الذاتي والمشابه أوهام يولدها العود الأبدي».

راجع: Déleuze G., *Différence, et repétition.*, P.U.F. Paris 1976, p. 165.

تعتبر مجمل مؤلفات جاك داريدا متجهة في مضمونها ومقاصدها إلى تفكيك مركزية الخطاب الغربي.

راجع: Derrida, *l'écriture et la différence,* Seuil, Paris, 1967.

De la Grammatologie, Minuit, Paris, 1972.

Derrida, *Marges de la philosophie,* Minuit, Paris, 1972.

راجع قراءة هبرماس حول نقد جاك داريدا للتمركز في كتابه:

Habermas J., *Le Discours philosophique de la modernité,* Gallimard Paris 1990.

(36) يقول هيجل: «أنّ الحق هو الكل، ولكن الكل ليس إلا الماهية في تحققها واكتمالها عن طريق نموها. فالمطلق يجب القول عنه أنه في جوهره نتيجة، أي هو لا يصير ما هو إياه حقيقة إلا في الختام. في هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخول فعلي في الواقع ذاتاً وانتماء لنفسه بنفسه»

راجع:

Hegel, *lecons sur l'histoire de la philosophie TI,* Gallimard, collection Idées Paris 1954, p. 102.

الأقدمين وفي وجهة نظرهم من العلم الكلي، فقد استخلص هوسرل في الجزء الثاني منه نتائج النقد، واتجه إلى تأسيس علم كلي خاص لم يدركه المتفلسفة بعد: الفينومينولوجيا الترنسندنتالية هي العلم الجديد لحل المشكلات الأوروبية على مباديء وقواعد يقينية. أدرك هوسرل أنّ معالجة الأزمة يحتاج إلى جهود مضاعفة وإلى وحدة الفكر والوعي بالمصير، إن على الفلسفة مراعاة المرحلة وصعوبات الراهن، لذلك لم يقبل بالاصلاح إلّا كفرض مؤقت، وعلى سبيل المحاولة، «كان إبان حياته الطويلة العامرة بالأفكار (...) على أهبة الاستعداد دائماً لأن يُعدِّل تفكيره، وراضياً دائماً بالتخلي عما حصّله بجهد شاق»[37]. سقطت أوروبا في اللا ـ أدرية وفي الخوف من معركة الروح ضد هيمنة المذاهب الوضعية والنفعية. لا يصلح التحليل المادي لفهم الظواهر الإنسانية والرفع من قيمة العنصر الإنساني. إنّ الارتداد إلى العوامل الخارجية لتفسير الظواهر يجعل الحقيقة نسبية ومتغيرة، «فمثل هذه العلوم ليست كافية لإدراك الحقيقة»[38].

تعد أزمة العلوم الإنسانية الأزمة الأعمق بعد إدراك هوسرل تبعيتها للعلوم الوضعية وتماهي مناهجها مع مناهج غريبة عن موضوعاتها. كان لاستخدام مناهج العلوم الوضعية في دراسة الإنسان أكبر الأخطاء التي وقعت فيها العلوم الإنسانية. إنّ تحول الإنسان من روح حية إلى كتلة مادية قد قضى على جوهره الروحي وعلى دلالاته الحميمة. فهيمنة التقنية وطلب المنفعة قلص من تواجد الوجود الإنساني سؤالاً أساسياً للفلسفة. فإذا كان المنهج الوضعي قاصراً على إدراك الكلية الجوهرية في ميدانه

---

(37) Welch P, *The philosophy of Edmund Husserl*. p. 54-5.

(38) Husserl, *Idées...*, *op. cit.*, p. 85.

الأصلي، فإنه يكون أكثر قصوراً على إدراك الحقيقة في ميدان آخر غريب عنه هو الإنسان.

وجه هوسرل نقداً جذرياً للعلوم الإنسانية، لما أخذت بالتغييرات الوضعية للإنسان. فسر العلماء الإنسان تفسيراً موضوعياً امتد إلى حقول مختلفة، كان ليوتار قد وقف عند هذه الحقول العلمية «التي اتهمها هوسرل بعدم الاهتمام بالعنصر الإنساني وبدلالاته المختلفة»[39]. فالسيكولوجيا جعلت الأنا الإنساني متغيراً وخاضعاً للتجربة وأرجعت السوسيولوجيا الإنسان إلى مجموعة من الظروف المتعددة النابعة من عقل جمعي، فإذا تغيرت، تغيرت معها ظروف الفرد. فسر المنزع التاريخي «التاريخ الإنساني تحت تأثير عوامل خارجية لا دخل فيها للإنسان»[40].

في مدار هذه الأزمة، تحولت الفلسفة إلى وقائع تاريخية ومذاهب فردية غيرت من جوهرها بما هي «بحث عن الحقائق الكلية الثابتة التي تساعد على تقدم الحياة والروح الإنسانية، وتدفعها في وحدة داخلية لكي تدرك العالم وكل حقائق الوجود»[41]. ليست الحقيقة مفارقة للإنسان أو خارجة عنه، هي في ذواتنا نحن، ولذلك لا يمكن أن نخرج من أنفسنا لكي نبحث عنها من حولنا، «وإنما واجبنا هو الغوص في أعماق نفوسنا لاكتشاف هذه الحقيقة»[42].

ما ينطبق على العلوم، ينطبق كذلك على الفلسفة بفعل غموض الاتجاهات الوضعية، فقدت الفلسفة وحدتها العملية وعمقها المنهجي، «فالفلسفة الغربية من وجهة نظر الوحدة العلمية في حالة تدهور ظاهر

---

(39) Lyotard, *la phénoménologie, op. cit.*, p. 25.

(40) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962 p. 175.

(41) Husserl, *la philosophie comme science régoureuse, op. cit.*, p. 107.

(42) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 295.

بالنسبة إلى العصور الماضية، منذ منتصف القرن الأخير والوحدة اختلفت في كل مكان في تعيين الهدف، وفي وضع المسائل وفي المنهج»[43]. أهملت العلوم التفسيرية «العالم المعيش»[44]، وتركت الموضوعات البسيطة بلا تفسير. كان هوسرل مدركاً لأهمية هذا المفهوم في تحقيق تجاوز فعلي للميتافيزيقا المثالية، وللفينومينولوجيا التي سنها كانط وجسمها هيجل في «فينومينولوجيا الروح»[45] دون أن تحقق رهاناتها.

إهتم كانط بوضع الظاهرة مقابل الشيء في ذاته، واهتم هيجل بتجلي الظاهرة حقيقة مطلقة تتجه في الزمان نحو الانقشاع المطلق. راهنت الميتافيزيقا على التصورات دون المعطيات، وأغفلت حقيقة الأشياء ذاتها، عندما تدعو إلى البدء بما هو معطى، أي البدء من العالم المعيش «والقضاء على كل خيار ميتافيزيقي»[46].

لم يكن هوسرل قادراً على تخطي الهوة الميتافيزيقية بين الأنا المطلق

---

(43) Ibid., 104.

(44) Merleau-ponty, *la phénoménologie de la perception,* Gallimard, Paris, 1945.

Courtine, *Heidegger et la phénoménologie,* Vrin Paris 1990, p. 210.

(45) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part,* Gallimard Paris, 1962, p. 222.

(46) Lyotard, *la phénoménologie, op. cit.,* p. 12.

كانت الخيارات الهوسرلية لتجاوز الميتافيزيقا مقتصدة على عدم التسليم للبديهيات الثانوية وللمقسمات المنطقية الضعيفة من احتلال موقع الصدارة في أدوات تفكيرنا وآلياته، ليس التجاوز خياراً في حد ذاته وإنما هو قرين للنقد والتأسيس أي أنه لا يتماسف مع الاستئناف. احتكرت الميتافيزيقا منذ فجرها الأفلاطوني تفسير العالم تفسيراً موضوعياً لجهة التفسير الطبيعي ونحو تثبيت رؤية فيزيائية للعالم بما هي الفلسفة ذاتها خادمة الميتافيزيقا ذاتها. يقف هايدغر في الاتجاه نفسه مع هوسرل لما يستعيد رؤية العالم استعادة أنطولوجية تهيب بالخيار الأنطولوجي في مقاومة التصورات الميتافيزيقية وتقويمها. لا يمكن فهم العالم والإصغاء إلى ندائه إلا انطلاقاً من مسألة الموجود (الموجد) التي تبقى إشكالية تقترن بأم

وواقع العالم المعيش التاريخي، إذا كان مفهوم «العالم المعيش» قد حدد أزمة أوروبا الحضارية وانهيار الخطاب الفلسفي، فإننا نتخذه كذلك تقنية نقدية لكشف أزمة الاستئناف الهوسرلي. فانشغاله بالعالم المعيش، لم يكن خاصاً باستجلاء القصور المنهجي وتهافته عند المذاهب الوضعية، وإنما كان أيضاً علامة على أنّ هوسرل أصبح واعياً بشكل مطلق بقصور تحليلاته الترنسندنتالية. يبقى استبعاد هذا القصور أمراً ممكناً لو أنه تخلى عن أجزاء كبيرة من نظريته. فهو لم يكن على استعداد ليذهب إلى هذا الحد، ولم يكن متمكناً من تجاوز التعارض بين الترنسندنتالي والمتعالي. ربما تكون هذه المسألة أهم الموضوعات التي لم يقبل بها أشياع هوسرل. نادى هايدغر بأهمية مجاوزة الأنا الترنسندنتالي المطلق، فالوعي ليس العالم المعيش وإنما الموجود الإنساني الملقى في العالم والمتجه نحو (. . .). لئن كان هايدغر محقاً في جانب، فإنه احتاج إلى هوسرل في جانب آخر، حتى يقيم مشروعه الأنطولوجي. كان «الوجود والزمان» برأي «ميرلوبونتي انبثاقاً فكرياً عن فكرة العالم المعيش عند هوسرل، فالفينومينولوجيا هي أيضاً فلسفة يكون العالم بالنسبة لها قائماً هناك (. . .) وكل جهودنا تكون مركزة على إعادة تحقيق اتصال أولي ومباشر بالعالم»[47].

---

(47) Merleau-ponty, *phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. I.
يتجه هوسرل إلى استحداث أفق نقدي للتصورات الميتافيزيقة للعالم وللنماذج المعرفية السائدة في الأزمنة الحديثة. لقد أحدث العلم الحديث تحولاً في بنية الفكر الغربي اتجه به إلى أسوأ لحظة تاريخية فرقتها أوروبا. فالمعقولية التي سنتها الحداثة عقلنت المجال الطبيعي وفق دلالات رياضية مجددة ولم تهتم بالمجال الروحي وفق هذه التسمية الميتافيزيقية للعالم. أدرك هوسرل أنّ على أوروبا أن تتجه إلى استعادة المغزى الإنساني من العلم، وأن تراهن على اثراء المشهد الثقافي. ينبغي التحرر من فرادات الحداثة والنموذج العلمي للمعقولية التي اشتقت من الرياضيات ومن الفيزياء

I ـ 3 ـ الفينومينولوجيا عودة إلى المفهوم

ليس سهلاً أن نجد جواباً عن السؤال الذي كان قد طرحه ميرلوبونتي في كتابه «فينومينولوجيا الادراك الحسي» (1945)» ما الفينومينولوجيا؟ قد يبدو غريباً أنّ هذا السؤال ما زال يطرح منذ نصف قرن من الزمان بعد ظهور أولى أعمال هوسرل، إلا أنّ الحقيقة التي تبقى في أنّ هذا السؤال لم تتم الإجابة عليه أبداً»[48]. ليست الفينومينولوجيا فلسفة مطلقة أو عملاً جاهزاً، وإنما تبقى منهجاً مفتوحاً. ولهذا كان سؤال ميرلوبونتي سؤالاً مشروعاً. ليس صحيحاً أن ترتبط الفينومينولوجيا باسم هوسرل، إذ لم يعد تعريفها ممكناً بمعزل عن التطورات التي لحقتها بعده (هوسرل).

يتطلب تعريف الفينومينولوجيا، العودة إلى البدايات الأولى لظهورها. تكفّل هوسرل لوحده بإرساء قواعد ثابتة ودقيقة لعلم كلي جديد، أكثر انفتاحاً على الوجود الإنساني. لم يقترح هوسرل تعريفاً نهائياً للفينومينولوجيا، فعلى امتداد تجربته الفكرية كان يعتقد في أنّ الفلسفة فضاء معرفي مفتوح لا يخضع لا للمذاهب ولا للنزعات الميتافيزيقية

= (ديكارت ـ غاليلو) قد نجد هذا الموقف ذاته عند هايدغر في مقالته، عصر تصورات العالم «حيث يكشف الوجه الآخر لميتافيزيقا الحداثة وللسيطرة المكلفة للذاتية. أن تحرر الإنسان من ميتافيزيقا العصور الوسطى فأنه سقط من جديد في ميتافيزيقا الذات. لقد جر ديكارت الفلسفية إلى انتهاج الأسلوب الأرسطي في فهم الوجود وفي تصور العالم حتى أنّ كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى» لا يختلف كثيراً عن ميتافيزيقا أرسطو.

(48) Ibid., p. I (Qu'est ce que la phénomenologie? Il peut paraître étrange qu'on ait encore à poser cette question un demi-siècle parès les premiers travaux de Husserl. Elle est pourtant loin d'être résolue. La phénoménologie c'est l'étude des Sciences, et tous les problèmes selon elle reivennent à définir des essences».

الضيقة، وإن تبدو التعريفات متعارضة باختلاف مراحلها فإنها في حقيقة أمرها متناسقة ومتكاملة.

تتجه الفينومينولوجيا إلى أن تصبح علماً دقيقاً، هو الأسبق على كل المعارف الإنسانية، «يمكننا أن نقول جيداً أنّ تأملاتنا قد بلغت في جوهرها هدفها لا سيما أنها قد بينت الإمكان العيني للفكرة الديكارتية عن العلم الكلي، ابتداء من أساس مطلق له»[49]. نستطيع أن نقول أيضاً إنّ جميع العلوم الضرورية تجد بصفة عامة مصدرها الأخير في الفينومينولوجيا القبلية والترنسندنتالية وتجد فيها أسسها الأخيرة فهي (جميع العلوم) بالنظر إلى مصدرها، تنتمي بذاتها إلى الفينومينولوجيا الكلية والقبلية بوصفها فروعاً في نسقها.

يتحدث هوسرل في كتابه «أفكار» عن الهدف من تأسيس هذا العلم الكلي، يوجه الفينومينولوجيا إلى أن تصبح «فلسفة أولى»[50]. إنها كانت على الدوام الأساس الذي تتأسس عليه العلوم والفلسفة الكلية بالمعنى الديكارتي للعلم الكلي القائم على الأساس المطلق لكل ما هو موجود في الواقع. يشير هوسرل إلى أنّ الفينومينولوجيا هي علم البدايات الصحيحة، يحتاج هذا العلم إلى نقطة انطلاق يقينية، وأنّ البرهان على إمكانية قيام هذا العلم وتحقيقه عملياً «ليس شيئاً آخر غير إيجاد نقطة بداية ضرورية وغير قابلة للشك»[51].

لا يقف هوسرل عند تعريف واحد للفلسفة، يقترح في كتابه «الفلسفة كعلم دقيق» أن تكون الفلسفة «في ماهيتها هي علم البدايات الصحيحة

---

(49) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 90.

(50) Ibid., p. 294.
Courtine, *Heidegger et la phénoménologie, op. cit.*, p. 214.

(51) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 290.

والأصول الحقيقية»[52]. فإذا كانت الفلسفة منذ نشأتها تدّعي صرامتها وعلميتها فهي في رأيه لم تبلغ هذه الدرجة. ليست الفلسفة علماً ناقصاً، وإنما ما زالت إلى الآن لم تبلغ هذه اللحظة الحاسمة رغم قدرتها على ذلك. إذا كانت الفلسفة قادرة على التحول إلى علم يختلف عن العلوم الوضعية، فأي معنى يريده لها هوسرل، وبأي أسلوب يكفل لها علميتها ودقتها؟. لم يطمح هوسرل إلى إنهاء فلسفة وإحلال فلسفة بديلة، أو إلى إبدال علم بعلم جديد.

يطمح هوسرل إلى التفتيش تحت الركام الميتافيزيقي عن أصل ثابت يكون ضامناً لقيام هذا العلم. إنّ الهدف من البحث عن الأصل هو التأسيس لعلم «البدايات ولفلسفة أولى تنبع من جوفها كل النظم الفلسفية وشتى مبادىء العلوم»[53]. لما فشلت المناهج التجريبية في إدراك الحقيقة الكلية داخلنا، أدرك هوسرل ضرورة البحث عن منهج جديد ينظر إلى الظواهر الطبيعية والإنسانية نظرة ترنسندنتالية. لن يتحقق هذا المقصد إلا بالعودة إلى ديكارت وإلى استخدام بداهة «الأنا أفكر»[54] بطريقة أكثر دقة. «تتحول الفلسفة حينئذ إلى علم صحيح ودقيق، وإلى جهد معرفي

---

(52) Husserl, *la philosophie comme science rigoureuse, op. cit.*, p. 140.

(53) Husserl, *Idées..., op. cit.*, p. 28.

(54) تأكيداً على انسجام «التأملات الديكارتية» مع «التأملات الميتافيزيقية»، يرى هايدغر أنّ مؤلف هوسرل «لم يخرج عن أفق تأملات ديكارت في المحتوى والمقاصد، فهو تحليل وشرح لما لم يصرح به النص الديكارتي أنّ التغيرات التي لحقت الموقف الديكارتي بالأساس التي عرفها الفكر الألماني ابتداء من ليبنيز لم تتجاوز قط هذا الموقف بأي شكل من الأشكال. بل أنها عملت على العكس من ذلك على توسيع حمولتها الميتافيزيقية، واضعة بذلك الشروط التي سيعرفها القرن التاسع عشر... أنها عملت على تدعيم الموقف الديكارتي الأساس واتخذت أشكالاً جعلتها لا تعرف بكل سهولة».

راجع: Heidegger, *Chemins..., op. cit.*, p. 129.

مفتوح يخص الحقائق الكلية الثابتة التي لم تبلغها العلوم التجريبية»[55].
الفلسفة هي العلم الأصيل الذي يستهدف إدراك الحقائق المطلقة والنهائية التي تعلو فوق كل نسبية، هذه الحقائق التي تحدد الموجودات باعتبارها موجودات في ذاتها.

وللخروج من هذا المطب الميتافيزيقي، سعى هوسرل إلى تجاوز الهوة بين الواقعة والماهية، فكل المتفلسفة عجزوا على الجمع بينهما في وحدة أساسية، على كل علوم الواقع أن ترتد في جوهرها إلى علوم الماهية، وتعتمد عليها وتستمد شرعيتها منها، بينما الماهية نفسها وكذلك العلوم الخاصة بها تستقل بذاتها دون حاجة للواقع لأنها «تكمن وحدها في العقل»[56].

لم ينف هوسرل الواقع نفياً نهائياً، وإنما أراد أن يوسع في مجال التجربة، هي التجربة الترنسندنتالية التي تجمع بين الواقعة المادية وماهيتها العقلية في وحدة متكاملة. «سوف يختفي التعارض بين الواقعة والماهية بعد تأسيس الفينومنولوجيا كعلم كلي»[57]. إنّ عالم المدركات الحسية بمختلف تجاربه الجزئية يعكس نفسه على أنه وجود حقيقي ترنسندنتالي رغم حسيته ونسبيته، وأنّ مهمة الفلسفة عامة والفينومينولوجيا خاصة، هي الارتقاء إلى عالم الموجودات ذاتها لإدراك الحقائق الكلية الترنسندنتالية، والمشتركة بين الموجودات الجزئية، والتي تتمثل في الماهيات أو الصور

---

(55) Husserl, *Phénoménologie et anthropologie,* Minuit, Paris 1993, p. 131.
يقول هوسرل «أنّ المعرفة التجريبية الوصفية الاستقرائية الخالصة لا تعتبر علماً بالمعنى الكامل لحقيقة العلم. أنها تؤدي فقط إلى اكتساب حقيقة نسبية مرتبطة بمواقف نوعية»

(56) Ibid., p. 131.

(57) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.,* p. 90.

القبلية الخالصة التي يجب أن تؤسس عليها الفلسفة الصحيحة، فالأخذ بعلوم الماهية هو رجوع حقيقي بعلوم الواقع إلى منابعها الأصلية ذات الإمكانات اللانهائية.

يتبين هوسرل الوعي محدداً أساسياً لفهم الفينومينولوجيا، فهو في نظره الأرضية المحايدة التي تبدأ منها كل معرفة يقينية، لذلك كان الوصف الدقيق والشامل للوعي منطلقاً لقيام الفينومينولوجيا علماً كلياً للوعي. «تهتم الفينومينولوجيا بدراسة الوعي وأفعاله القصدية، باعتباره مبدأ كل معرفة»[58]. لا يقف هوسرل عند هذا التعريف، وإنما يكرره في كتابه «أفكار». «تأسست الفينومينولوجيا باعتبارها نظرية وصفية خالصة للطبيعة الماهوية المتعلقة بالمكونات الداخلية للوعي»[59]. يتحدد مقصد الفينومينولوجيا في إدراك الماهيات الكامنة في الوعي، ولذلك يعرِّفها ميرلوبونتي بأنها «دراسة الماهيات، وتبعاً لذلك، فإنّ كل المشكلات عندها ترتد إلى تحديد الماهيات، ماهية الإدراك، ماهية الوعي على سبيل المثال»[60]. فإدراك الماهيات هو الأساس الذي يجعل الفينومينولوجيا علماً كلياً تستمد منه العلوم شرعيتها ودقتها.

تتحول الفينومينولوجيا إلى علم دقيق يختلف عن صرامة العلوم الصحيحة ومناهجها التي تقوم على التجريد والتعميم وتتناسى الوصف دون أن تحلل ماهية المفاهيم. ضمن هذا المعنى تتجه الفينومينولوجيا إلى التطور التصاعدي حتى تكون نتائجها نتائج الجهد الإنساني، بعد أن كانت نتيجة الجهد الفردي كما عند هيجل. إذا كانت الفينومينولوجيا علماً دقيقاً فهي كذلك علماً كلياً، لأنها استطاعت أن تكشف الماهيات التي يفترضها

(58) Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse, op. cit.*, p. 69.

(59) Husserl, *Idées..., op. cit.*, p. 178.

(60) Merleau-ponty, *phénoménologie de la perception, op. cit.*, Avant propos, p. I.

العلم الجزئي، وإن كان بوسائطه الخاصة لا يستطيع التحقق منها. فالعلوم الجزئية تهتم بالكيفية التي تسير عليها الأشياء، ولكن علماً واحداً فقط يكون مهتماً بسؤال جذري: لماذا تكون الأشياء؟ إنه علم كلي لأن كل العلوم الأخرى يمكن أن تتعلم منه، ومنه فقط... ماذا يكوّن موضوعاتها الخاصة؟...

إنّ ما يسعى هوسرل إلى تحقيقه هو الاستفادة من الفينومينولوجيا قصد استعادة الدلالة الإنسانية وإصلاح الفلسفة وتحويلها إلى علم كلي دقيق، «وما هو المعنى الأساسي لكل فلسفة حقيقية؟ السبب: هو الاتجاه نحو تحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن، وجعلها علماً مستقلاً بذاته تماماً... إنّ الحنين إلى الفلسفة الحسية قد أدى في أيامنا هذه إلى نهضات عديدة... وهذا على الأقل هو الطريق الذي أدى بنا إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية»[61].

II ـ الفينومينولوجيا التأويلية واستئناف التأسيس

II ـ 1 ـ التعليق الفينومينولوجي وتأكيد الاختلاف الأنطولوجي

حين يتحدث هوسرل عن «التعليق الفينومينولوجي» وعن الذاتية، فهو لا يتحدث عن مفاهيم مختلفة، وإنما يتحدث عن مشروع تأسيس يقوم على تحويل الفلسفة إلى علم دقيق، والتأكيد على وجود «نقطة انطلاق يقينية لا تقبل الشك إطلاقاً. إنّ التعليق الفينومينولوجي هو هذه النقطة الأساسية التي تتجه إلى تأسيس علم كلي جديد، هو علم البدايات و «فلسفة أولى تنبع من جوفها كل النظم الفلسفية وشتى مبادىء العلوم»[62].

---

(61) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 105-6.

(62) Husserl, *Idées..., op. cit.*, p. 28.

يقوم التعليق الفينومينولوجي على تعليق الأحكام الخاصة بالمعتقدات والآراء السابقة، التي تُسلم بواقعية العالم الخارجي. هذا هو المعنى الحقيقي للتعليق الفينومينولوجي، إنه يحيل نظر الوعي إلى ذاته، ويحول اتجاه هذا النظر ويرفع النقاب الذي كان على الأنا تحقيقه. فالعالم بهذا التعليق لا يُعدم أو يزول وإنما، يوضع على حدة مؤقتاً، «إنه يظل حياً، ولكن تحت شكل معدل يمكن للوعي أن يظل كلياً وعي ذاته»[63]. إذا كان علينا الشك في هذا العالم بكل معتقداتنا عنه، فإنه يجب أن لا نشك على طريقة ديكارت، «وأن ننكر وجود العالم»[64].

يمثل الشك أو «الأبوخية»[65] المرحلة الأولى من مراحل التعليق، وهي خطوة ضرورية تساهم في تعليق مجموعة الاعتقادات الساذجة التي يُسلم بها الحس المشترك. يتجه التعليق إلى استبعاد المعرفة الطبيعية والتوقف مؤقتاً عن إصدار الأحكام عليها لحين تمحيصها ونقد أسسها ومرجعياتها. ففي هذا المستوى نترك العلم أو نضعه بين قوسين. ونعلق

---

(63) Lyctard, *la phénoménologie, op. cit.*, p. 24.

(64) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 125.

«أنّ تعليق الحكم هو المنهج الجذري الكلي الذي أدرك به ذاتي كأنا خالص، مع ما يصاحبه من حياة في الوعي الخالص بي، وهي تلك الحياة التي يكون فيها العالم الموضوعي بأكمله موجوداً لذاتي وعلى هذا النحو تماماً»

Ibid., p. 125.

ثم يقول «أننا إذا كنا نعيش في هذا العالم الذي يدّعي لنفسه وجوداً حقيقاً، فأن الواجب يقتضي عدم منح هذا الادعاء الشرعية المطلوبة. إذا ظهرت أية بادرة لإمكانية الشك في ذلك وهذه الإمكانية متوافرة بالفعل، وهي التي تقتضي منا طرح العالم الطبيعي جانباً، فإننا لكي نرتد إلى أصوله الماهوية الثابتة في الوعي التي تتصف باليقين وعدم القابلية للشك اطلاقاً.

Husserl, *Idées..., op. cit.*, p. 31-32.

(65) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 101.

كل أحكامنا لكي نتجه إلى عالم الماهيات، «هذا الوضع هو نوع من الشك المنهجي المؤقت والممكن اتباعه في أي وقت. إنه سوف يخدمنا باعتباره منهجاً مؤقتاً، نتوصل من خلاله إلى إدراك الحقائق الماهوية الثابتة»[66].

ليس الموضوع مستقلاً عن الذات والفيلسوف عليه أن لا يُسلم بكل الآراء السابقة فالحل ليس في كراس المعلم برأي ميرلوبونتي[67]، لأن الفلسفة هي على الدوام بدايات جديدة لخبرة جديدة. يجب إزالة العوائق الميتافيزيقية القائمة بين الذات وموضوعاتها حتى يمكن وصف ما هو معطى. لا يمثل الوصف مسألة حسية لما هو واقعي وإنما هو وصف للخبرة الحسية. إن كان الوصف الفينومينولوجي يتجه إلى وصف الجزئي، فلأنه يرفض القبول برؤى كونية تتجاوز إمكانيات الوصف الإنساني. يحقق وصف الجزئي الخطوة الأمثل للوصول إلى المعنى والكلي والماهية. فوصف المعطى مبدأ مهم في الفينومينولوجيا اتسع أفقه مع هايدغر، لأن الفينومينولوجيا التأويلية تحتاج إلى وصف ما يتجاوز الخبرة الحسية المباشرة. هناك من الخبرات ما يصعب وصفها وصفاً مباشراً، كان التأويل تحولاً في الفينومينولوجيا للوقوف عند حقيقة ما هو غير معطى دون التخلي عن المعطى المباشر.

يعمل الوصف الفينومينولوجي على وصف الماهيات دون الأخذ

---

(66) Husserl *Idées..., op. cit.*, p. 32.

(67) Merleau-ponty, *Eloge de la philosophie,* Gallimard, Paris, 1960.

ونحن نتوه بالترجمة العربية التي نفذها الاستاذ محمد محجوب لهذا الكتاب، وأعطى للتقريظ معنى الامتداح. فقد صدرت ترجمة سابقة لقزحية خوري منشورات دار عويدات بيروت ولكنها يسجل عليها بعض العيوب والخيانات للمصطلح ولروح النص. راجع «امتداح الفلسفة» ترجمة محمد محجوب.

بالماهيات المجردة عند أفلاطون»[68] أو «الشيء في ذاته عند كانط»[69]، إنما هي ظاهرات عيانية معطاة. لا يفصل المنهج الهوسرلي بين الماهوي والواقعي، بل إنّ وصف الظاهرة يحتاج إلى معرفة الماهية لهدف كشف الأساليب التي تظهر بها تلك الجوانب التي لا تدركها نظرتنا الحسية للظاهرة، نتيجة انشغالنا بما يظهر. تكون الماهية موضوع تجربة من خلال حدس معاش، وليس لرؤية الماهيات أية صفة ميتافيزيقية، ولا تدخل نظرية الماهيات في واقعة أفلاطونية يؤكد فيها وجود الماهيات، فالماهية ليست سوى ما يكشف لي به عن الشيء بالذات «في هبة أصلية»[70].

يسمح استبعاد فردية الوجود وتعليق الحكم على الجزئي والمحسوس بإدراك الماهيات كما هي في الوعي باعتبارها موضوع النشاط الفينومينولوجي. تختلف الماهية الهوسرلية عن «الماهية الميتافيزيقية الأرسطية»[71]، فهي ما يظهر من الشيء في الوعي، وهي هذه التكوينات الماهوية التي يمكن إدراكها بالوصف. «إن موقفنا من العالم يفترض مقدماً معرفة كلية بالممكنات الماهوية، التي بدونها لا يتم إدراك العالم»[72]، وهي تمثل كذلك رجوعاً إلى أصولها الحقيقية ذات الإمكانيات اللانهائية. لم يبلغ «التعليق الفينومينولوجي» مرحلته الأخيرة إلا بعد مراحل مختلفة وانقطاعات مهمة، فمنذ أبحاث منطقية بدأت فكرة «التعليق» تتبلور في ذهن هوسرل وتطورت في «فكرة الفينومينولوجيا».

---

(68) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 187.

(69) Ibid., p. 206.

(70) Lyoutard, *La phénoménologie, op. cit.*, p. 12.

(71) Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, Approche de Heidegger, op. cit.*, p. 120.

(72) Husserl, *Phénoménologie et anthropologie, op. cit.*, p. 140.

عرض هوسرل فكرته باعتبارها الحل الضروري لمشكلة العلاقة بين الذاتية والموضوعية، والأساس الذي تقوم عليه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. ظل يطور فكرة «التعليق» إلى حد نشر كتابه الأهم في النقد والاستئناف الميتافيزيقي «تأملات ديكارتية» عرف تحديده النهائي لما انتقل به من التعليق الترنسندنتالي إلى الرد الماهوي.

لئن قبل الفينومينولوجيون بفكرة التعليق فإنّ بعضهم لم يقبل به قبولاً حسناً ونهائياً. رفض هايدغر الانخراط في الفينومينولوجيا الهوسرلية، ودعا إلى فينومينولوجيا تأويلية، أما ميرلوبونتي وسارتر فقد أعطيا الفينومينولوجيا خصوصية اقليمية تتفهم طبيعة الوجودية الفرنسية. لم يلق خروج هايدغر استحساناً لدى هوسرل الذي أعلن سنة (1929) وجهة نظره من «الوجود والزمان» ومن «الفينومينولوجيا الهايدغرية»[73]. وقع هايدغر في وهم الغموض حتى أنه لم يفهم مقاصد المنهج الفينومينولوجي ولم يبلغ «معنى التعليق»، لأنه لم يلتزم بضرورة الشك المنهجي، وتعليق الآراء التي نعتقد في بداهتها، «فكل جهد فلسفي أصيل لا بد أن يبدأ بنوع من الشك الجذري الذي ينصب على كافة الأحكام مثلما فعل ديكارت لما أخضع كل مستويات المعرفة والحياة والوجود للنقد بطريقة لم تكن معهودة من قبل»[74].

لم يأخذ هايدغر في تأسيسه الأنطولوجي بمبدأ التعليق الفينومينولوجي، ذلك ما بينه هوسرل في محاضرة كان ألقاها سنة (1931). انتهج هايدغر

---

(73) «L'étude minuteuse de Heidegger, j'en suis arrivé a cette conclusion que je ne saurais cette œuvre dans le cadre de ma phénoménologie».
راجع: Courtine, *Heidegger et la phénoménologie, op. cit.*, p. 207.

(74) Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris, 1989, p. 77.

طريقة أنتربولوجية في «الوجود والزمان»، لم تستوعب حقيقة التعليق الفينومينولوجي مقاصد المفاهيم الهوسرلية حتى وإن حافظت على التسمية ذاتها، لم يكن هايدغر متحمساً لبقاء هوسرل تحت الظلال الديكارتية، ولكي تتحول الفينومينولوجيا إلى «ديكارتية جديدة»، استدعى هوسرل ديكارت، لأن الفلسفة الأوروبية والعقل خصوصاً بحاجة اليوم لحل الأزمة العاصفة بمصير الغرب «إنها تحتاج إلى نقطة انطلاق جديدة ومنهج جديد يميزانها أساساً عن أي علم طبيعي، ينطلق من الواقع، ويميزانها كذلك عن أي اتجاه فلسفي ينطلق من الفكر»[75].

بقي هوسرل وفياً للمتن الميتافيزيقي وللمعجم الفلسفي التقليدي، رغم أنه يصرح في أكثر من موقع أنّ الفينومينولوجيا علم كلي ومنهج مستحدث لم يسبقه إليه أحد من قبل. «وجدنا علماً لم يتبحّر فيه معاصرونا بتوسع، علماً دقيقاً هو علم الوعي. وليس علم النفس، إنه فينومينولوجيا الوعي وذلك في مقابل العلم الطبيعي للوعي»[76]. اعتقد جازماً أنّ الفينومينولوجيا حققت برأيه صفة المنهج، الفلسفة. وارتقت إلى العلم البديهي، لما استخدمت التعليق الفينومينولوجي تقنية للنقد والاستئناف. إنّ كل تأسيس يبقى تأسيساً منقوصاً إذا لم يصف فكرة التعليق الفينومينولوجي في استعادة الميتافيزيقا واستئناف التفكير فيها من جديد:

«He said that neither Heidegger nor Backer, nor Kautmann understood the phenomenological reduction (...) He repead what Fink had told me Before, that the phenomenological reduction is something with must be continually repeated in phenomenological Work».[77].

---

(75) Husserl, *Idée de la phénoménologie,* cinq leçons. P.U.F, Paris 1993, p. 64.

(76) Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse, op. cit.,* p. 69.

(77) Courtine, *Heidegger et la phénoménologie, op. cit.,* p. 217.

إن لم يأخذ هايدغر التعليق الفينومينولوجي كما يعتقد ذلك هوسرل، فهذا لا يعني قطعاً أنه يفكر من خارج المتن الهوسرلي «لا يحيد هايدغر عن الفينومينولوجيا بالرغم مما قاله وقيل عن انتقاداته لفلسفة الذاتية، فإننا نجد عنده في الوقت ذاته إمكانية فلسفية جديدة للأنا»[78]. يفتتح هايدغر طريقاً جديدة وفهماً جديداً للفينومينولوجيا لما أصر على أنّ «الموجد» «ظاهرة فينومينولوجية، تحتاج إلى الفهم بوصفها ظاهرة منفردة تسمح وحدها بفهم الوجود»[79]. لا ينفي هايدغر التعليق الفينومينولوجي وإنما يفهمه بطريقة متفردة تسمح وحدها بفهم الوجود. ليس الوجود وجوداً مطلقاً كما اعتقد هوسرل، وإنما هو وجود يحتاج إلى موجود يوجد حتى ينكشف ويظهر جزم هوسرل أنّ «الوجود والزمان» مشروع انتروبولوجي يحتاج إلى نفس أنطولوجي وإن كان هذا الموقف غامضاً بعض الشيء، فقد تفادى هايدغر ذلك، وأثبت انتماءه الفعلي للفينومينولوجيا المعدلة في كتابه «مشكلات أساسية في الفينومينولوجيا» الذي صدر في السنة نفسها من صدور «الوجود والزمان» (1927).

---

(78) Ricœur, *le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 244.

(79) Heidegger, *les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 38.

(*) يجب أنّ نميز بين الظاهرتية (الفينومينولوجية) والمذهب الظاهري عند مفكري الاسلام الذي لم يكن في ماهيته مذهباً فلسفياً خالصاً، وإنما كان مذهباً فقهياً. ظهر هذا المذهب بوضوح عند بعض علماء تفسير القرآن. اقترن بالفقيه داوود الظاهري توفي (270 هـ). خالف علماء الاسلام في استخدامهم للقياس العقلي والاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية خوفاً من أن يؤدي ذلك إلى ضياع مقاصد الدين وتشريعاته لاختلاف العقول والفهم. لذلك وجب الأخذ بظاهر الآيات القرآنية، لاقت هذه الدعوة استحساناً من الفقيه الأندلسي ابن حزم الذي دعا إلى أفكار القياس والأخذ بظاهر الآيات، ذلك ما أوضحه في عديد الكتب مثل «أبطال القياس» و «كشف الإلتباس ما بين الظاهرية وأصحاب القياس».

II ـ 2 ـ التحول من الابستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا

لم تكن الفينومينولوجيا الهوسرلية منغلقة على المجال التأويلي، فكل موجود في نظرها موجود مؤوّل، «أنّ الموجود بذاته هو إبداع خاص بالإنسان، هو وهم منظوري يكمن أصله فينا بمقدار ما يحتاج باستمرار إلى عالم ضيق مختصر ومختزل»[80]. اختصر هوسرل هذا المجال في نطاق ابستيمولوجي. ومنذ «الوجود والزمان» اتجهت الفينومينولوجيا وجهة مقابلة، احتاج فيها هايدغر إلى استعادة قبل ـ أنطولوجية للموجد (استعادة انطوقية). مثلت مدخلاً أساسياً للانتقال بالفينومينولوجيا إلى مجال البحث الأنطولوجي:

«La radicalisation d'une inclination ontologique essentielle qui appartient à l'être-la lui même»[81].

فليس ممكناً أن نمارس التأويل دون فهم البنية الأنطولوجية للموجد، ففي هذا الممكن تتحقق كل الإمكانيات التأويلية بعامة.

يجب قبل استعادة تحولات الفينومينولوجيا أن نستعيد أصالة هايدغر الفكرية. ثم تنسيب هايدغر إلى الوجودية، واستثمرت مشاعر الخوف والقلق في منحى ضيق، قرّب بين «الوجود والزمان» و «الوجود والعدم»[82]. لم يكن هايدغر وجودياً كما «فهمه البعض»[83]. إنما مثّل

---

(80) Nietzsche, *Fragments posthumes,* Trd, J-C-Henery, Gallimard, Paris, 1977. p. 20.

(81) Heidegger, *Etre et temps,* Gallimard, Paris, 1964, p. 30.

(82) Ricœur, *Le conflit des interprétations,* Seuil, Paris, 1969, p. 43.

(83) Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.,* p. 91.

نعثر في عدة مؤلفات فلسفية انتماء هيدغار ونيتشه إلى الفلسفة الوجودية، بل أنها تضعهم بالتحديد ضمن الوجودية الملحدة التي يتزعمها في فرنسا سارتر. في مقابل الوجودية المؤمنة التي سن ثوابتها كير كيجورد. لسنا مع هذا التصنيف، فلا نيتشه

الوجود الإنساني تحولاً إلى أنطولوجيا. مثّل الفهم أسلوب التعاطي الأنطولوجي، فهو ليس حالة وجودية لأنه يستحيل وصفه داخل الخطاب، إنما نصفه داخل القدرة على الوجود، وفي ضوء فهم إمكانية الوجود. إنّ المشروع الهايدغري «لا يمت بصلة لخطة سلوك ابتدعها ديلتاي والذي سيبني وجوده بالانسجام معها، إذ طالما أنه يعد موجد فإنه قد استنبط ذاته أصلاً ويبقى في حالة استنباط ما دام هو كذلك»[84].

لا يتوقف هايدغر بالفهم أو بالتأويل عند «الموجد»، إنما كان يطمح إلى فينومينولوجيا تأويلية تتعدى العتبات الابستيمولوجية، «فالقضايا الفلسفية لا تحددها نظرية تشكل المفاهيم وإنما تتحقق بتأويل الوجود بحسب تاريخيته المتحققة»[85]. ليست الفينومينولوجيا التأويلية تأملاً خالصاً في العلوم الصحيحة وإنما هي تأويل أنطولوجي للأساس، الذي يسمح بتأسيس هذه العلوم. تحمل هذه التأويلية ما نطلق عليه صفة التأويلي بالمعنى الاشتقاقي فقط: أي «منهجية العلوم الإنسانية»[86].

يبدأ التأويل من اللغة، ومنها وبها يفهم «الموجد»، أن نفهم هو أن نؤوّل بنية الوجود الإنساني، وأن نستعيد لغته بما هي بيت الوجود. فما يُفهم يتحول إلى خطاب له معنى الوجود، «لم يكن الخطاب الخاص بالوجود ـ في ـ العالم ما يكون على الدوام قابلاً للفهم»[87]. بعد

= ولا هايدغر. يفكر وجودياً بالمعنى الوجودي. فالأول كان عدمياً وكان يدعو إلى فلسفة الحياة. أما هيدر فكان فيلسوف الوجود «الكون» بالمعنى الأنطولوجي. نقلت الترجمة العربية بعض المؤلفات النيتشوية وفهمتها تجربة وجودية خالصة. ليس الزمان الهايدغري زماناً وجودياً، إنما هو زمان أنطولوجي يهم الوجود العام.

(84) Heidegger, *Etre et temps, op. cit.*, p. 145.

(85) Ibid., p. 10.

(86) Ibid., p. 38.

(87) Ibid., p. 161.

«المنعطف»(88) الهايدغري يتجه التأويل إلى الوجود مباشرة. عطلت اللغة الميتافيزيقية قدرة الفهم على استدعاء الوجود في حضرة «الموجد» دعا هايدغر إلى الصمت وإلى الانصات، فالوجود لن ينقشع إلا لما يصمت كل شيء، ويعم الانصات «كشرط أساسي للخطاب»(89). أن نفهم يعني أن نسمع، بعبارة أخرى، «أنّ علاقتي الأولى بالكلام لا تتمثل بالكلام الذي أنتجه أنا، بل الكلام الذي أتلقاه»(90).

إن اعتقد هايدغر أنه تغلب على صعوبات الفهم عند ديلتاي، حين أخضع الابستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا، فإن هذا الرأي يبقى برأي ريكور أمراً مفتوحاً غير منجز، طالما «ما زلنا غير جديرين باستعادة الابستيمولوجيا استعادة تأويلية»(91). منح هوسرل الفينومينولوجيا منزعاً ابستيمولوجياً خالصاً، كان امتداداً للتأسيس الديكارتي وللنزعة الذاتية للحداثة. لا يحل التأسيس العلمي أزمة الفكر الغربي، فمفهوم التأسيس ذاته يحيلنا إلى التأصيل الميتافيزيقي القديم للعلم. لم تسمح النزعة العلمية السائدة عصر هوسرل والاحتجاج على النسق المقولاتي المنطقي

---

(88) Heidegger, La fin de la philosophie et le Tournant, In *Q III et IV,* Tel Gallimard, p. 307.
Habermas, le rationalisme occidental infiltre par la critique de la (phénoménologie) métaphysique: Heidegger, *le discours philosophique de la modernité,* Paris, Gallimard, 1988, p. 185.
Grondin Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger,* P.U.F, 1987, 101.

(89) Heidegger, *Etre et temps, op. cit.,* p. 206.

(90) Ricœur, *Du texte à l'action points,* Paris, 1960, p. 94.

(91) Ibid., p. 25.

من توجيه الفينومينولوجيا إلى حل أزمة أوروبا. عجز النقد على تقويض ثوابت الفينومينولوجيا المثالية في «المنطق الهيجلي»[92].

تحت تأثير أزمة العلوم والفينومينولوجيا، تحول هايدغر بالسؤال الفلسفي من المعرفة (الابستيمولوجيا) إلى الأنطولوجيا (الوجود)، وبحدوث هذه القطيعة بين الابستيمولوجي والأنطولوجي، أدرك هايدغر أنّ الموجود حدث قابل للتحول وعدم الثبات على معنى معين. تظهر ماهيته في التباسه وتكوثره. تحولت الثقافة الغربية منذ التأصيل النيتشوي للعدمية من ثقافة المعرفة إلى ثقافة الوجود. تقوم على «التأويل والإستعارة والمجاز»[93].

تمثل الفينومينولوجيا علماً كلياً أو ابستيمولوجياً مقصدها تفسير الظواهر، كان مطلب هايدغر أن يستحدث رؤية تأويلية للوجود تقدم «الفهم على التفسير»[94]. وإن كان ذلك قد سبق إليه ديلتاي لما بادر بالسؤال حول موضوعية العلوم الإنسانية، ورفض التفسير الابستيمولوجي للعلم الطبيعي. «أريد الآن أن أبين التطور التاريخي المنتظم للتأويلية: كيف أنّ الحاجة إلى فهم عميق وأكيد ولّدت المهارة في فقه اللغة التي استخرجت منها قواعد تم إخضاعها لهدف محدد من جانب الوضع

---

(92) Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie.*, *op. cit.*, p. 98. «La philosophie s'achève sous sa forme la plus grandiose dans la logique de Hegel».

(93) Habermas, *le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 248.

(94) Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 313.

(*) يميز هايدغر بين الفهم والمعرفة وبين الفهم والتفسير، ويعترف أنّ ما اهتدى إليه، كان ديلتاي قد أدركه.

المؤقت للعمل إلى حين منحه تحليل الفهم قاعدة يقينية»[95]. لم تحقق الفينومينولوجيا مجموعة إمكانياتها إلّا لما اتجهت إلى الفهم وإلى التأويل. دافع هوسرل عن موقفه النقدي من هايدغر، واعتبر «الوقعانية» مظهراً إيدوسياً حتى وإن تحول هايدغر من «حدس الماهيات إلى فهم الوجود»[96].

لم يكن هوسرل، في رأي هايدغر، على بينة من أمر الوجود ـ في ـ العالم، لأنه لم ينفذ إلى خارج الإشكالية التقليدية للميتافيزيقا. إنّ «المعطى» الذي يقترحه هوسرل ليس كافياً لحل أزمة مثل الوجود موضوعها المركزي. ليس العالم ما تتمثله «الأنا أفكر الخالص»، وإنما هو موجود لا ينفصل عن سؤال «معنى الوجود»[97]. لم يقبل هايدغر بالتناولات العلمية ولا باستخدام الماهيات لتحديد معنى الوجود، فالتنزيل الفينومينولوجي الابستيمولوجي لم يكن مالكاً لرؤية أنطولوجية تحتمل إشكالية الوجود. لن يكون الوجود موضوعاً لعلم صارم ودقيق، طالما أنّ العلم لا يدرك الاختلاف الأنطولوجي ولا يهتم بالأنطولوجيا علماً للوجود:

«L'idée de science en général dans la mésure où l'on conçoit comme possibilité de l'être - La montre qu'il y'a nécessairement deux sortes de sciences possibles en principe: Science de (science ontique) et la science de l'être la science ontologique. La philosophie»[98].

أدخل هايدغر عدة تحويرات على الفينومينولوجيا، ورسم لها مواقعَ

---

(95) Dilthey W., *Le monde de l'esprit*, p. 332.

(96) Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 37.

(97) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 50.

(98) Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 35.

واستراتيجيات جديدة متحررة من التمثل الميتافيزيقي، ومن كل تطابق يجمعها بها. أحدث الاستئناف الهوسرلي تحولاً في مفهوم العلم الكلي واتجه بالفلسفة إلى وعي الماهيات، إنه لم يخرج عن الاتجاه التصوري، فالتأملات الديكارتية مثلت تحولاً في مفهوم العلم الكلي لم تبتعد كثيراً عن تأملات ديكارت الميتافيزيقية. أطلق هوسرل على الفينومينولوجيا إسماً جديداً هو «علم الذات»، بعد أن حول الذات الترنسندنتالية موضوع الفينومينولوجيا كما أنّ تحقق الوحدة الكلية للعلوم والمعارف على مبادىء يقينية مطلقة يحتاج إلى «فلسفة متجهة نحو الذات»[99]. لم تكن الفينومينولوجيا اكتشافاً هوسرلياً خالصاً فقد نجد محاولته تجميعاً لشذرات فلسفية متناثرة في متون الأقدمين دون أن ننكر الروح الراديكالية التي خص بها الفينومينولوجيا وفلسفة «الأنا أفكر».

يتجه هايدغر في مقابل ذلك إلى التحول الفينومينولوجي من لحظته الابستيمولوجية إلى مساره الأنطولوجي ومن العودة إلى الأشياء إلى «العودة إلى الوراء»[100]، وإن مثلت كل عودة بحثاً عن الأصل وتقويضاً

---

(99) Husserl, *Méditations cartésiennes op. cit.*, p. 138-69.

(100) مثلت العودة إلى الوراء أسلوب هايدغر في التعامل مع الميتافيزيقا، فلا تتم مجاوزتها إلا بالعودة إلى الأصول والبدايات، وإلى اللحظة التي سقط فيها الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود الموجود في النسيان. لم يفهم الوجود في زمانيته. تصبح العودة إلى الأصل بداية أساسية لتقويض الأساس الميتافيزيقي الذي أقامت عليه الأنطولوجيا التقليدية مفهومها للحقيقة وللوجود. لا يمكن برأي هايدغر التخلص من الميتافيزيقا نهائياً فالمجاوزة لا تعني الابتعاد الكلي عنها واقتلاعها من الجذور، إنما التجاوز أنّ نتهيأ لمحاورة التراث والتفكير في ما لم تفكر فيه الميتافيزيقا ومحاولة إحيائه.

راجع: Heidegger, *Qu'appelle-t-on-penser? op. cit.*, p. 207.

Heidegger, Qu'est ce que la métaphysique? In *Q I et II*, p. 28.

للآراء والمعتقدات السابقة: التصورات والمعتقدات التي لم تعد قادرة على استيعاب الراهن والإسهام في «تجديد الفكر». أشاد بوفري في حواراته بالإسهام الهايدغري في مجال الفينومينولوجيا، وفي مجال استعادة المفاهيم الهوسرلية بما في ذلك مفهوم الفينومينولوجيا، فاستعادة المفهوم تساهم في تحديد محتواه ومعناه وتدفع به إلى التحرر من الوثوقية ومن «\الانتماء \الميتافيزيقي»[101].

ظل التأويل الميتافيزيقي للفينومينولوجيا أحد العوامل السلبية في تاريخ الفلسفة، فالإشكال الميتافيزيقي لا يحمل على ثوابت دقيقة طالما أنّ مسألة الوجود لم تطرح بأسلوب أصيل. إذا كان هوسرل قد تفطن إلى ضرورة استدعاء القديم لتأسيس معالم الراهن، فهذا التجديد محمود، لكنه لا يفي بالغرض وبالمقصد. يدرك هايدغر بواطن الفراغ في هذه المحاولة، حين حول هوسرل التأملات الميتافيزيقية إلى تأملات فينومينولوجية في العلم الكلي، ورفع شأنها إلى فلسفة ترنسندنتالية أو إلى ديكارتية جديدة، كما بين ذلك في «تأملات ديكارتية»[102]. لم تكن هذه المحاولة قادرة على استعادة موضوع الأنطولوجيا، بقي هوسرل تحت ظلال الشجرة الديكارتية التي أعاد أغصانها إلى ملامسة الراهن المعيشي دون أن يقطعها عن «\أصلها \الميتافيزيقي»[103]. كان الاستئناف الهوسرلي استدعاء للمشروع الديكارتي وللميتافيزيقيا دون المراهنة على تجاوزها. بقي الإشكال مفتوحاً أمام هايدغر الذي سعى إلى توجيه الفينومينولوجيا

---

(101) Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, approche de Heidegger, op. cit.*, p. 114.

(102) Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 8.

(103) Sartre, une idée directrice dans la phénoménologie de Husserl, in *Situation* I, Gallimard, Paris, 1974, p. 32-3.

إلى «مساءلة الوجود»[104]. فمن منهج وصفي للموجود، تتحول الفينومينولوجيا إلى منهج تأويلي يعلق الماهيات ويستدعي إمكانيات الوجود. تلك هي بشارة «زرع الأنطولوجيا في الفينومينولوجيا»[105]: توضيح مسار الخيط الهادي إلى استذكار الوجود وتحويل الفينومينولوجيا إلى «علم الوجود».

«Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie ne signifient donc pas autre chose que justifier dans son fond cette affirmation que la philosophie est science de l'être».

II ـ 3 ـ التأويلية واستعادة الوجود: تأسيس علم الوجود

حازت الفينومينولوجيا منذ صدور «الوجود والزمان» على رؤية تأويلية، لمّا استدعى هايدغر «الموجد» موجوداً أنطولوجياً وانطوقياً لفهم الوجود. ليس «الموجد» مقصد العملية التأولية، وإنما بتأويله يحدد معنى «الوجود العام»[106]، ويصاغ موضوع «الأنطولوجيا الفينومينولوجية»[107] يغير هايدغر موضع المعنى الذي منحه هوسرل للأنا الترنسندنتالي ليمنحه إلى «الوجود الإنساني»[108]. ما حققه هوسرل يجب أن يؤوّل، والأنا

---

(104) يقول هايدغر في جمل مختلفة المصادر

Les problèmes Fondamentaux de la phénoménologie, op. cit., p. 29-30.

«L'ontologie est la science de l'être» Ibid., p. 34.

«La phénoménologie et la science de l'être» *être et temps, op. cit.*, p. 8.

«La philosophie est la science de l'être».

(105) Ricœur, *Du Texte à l'action, op. cit.*, p. 48.

(106) Heidegger, *Etre et temps, op. cit.*, p. 37.

(107) Ibid., p. 56.

(108) Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 340.

الترنسندنتالي يجب أن يأخذ تأويلاً خاصاً يتجاوز الوجود المعطى إلى ما هو غير معطى، باعتباره «أنا» لا ينسحب على فهم الوجود.

مثلَ التحول التأويلي في الفينومينولوجيا نقلة عميقة في صلب المفهوم، رغم أنّ هايدغر لم يكن راغباً في إحداث قطيعة مع هوسرل لولا حاجة «الوجود والزمان» إلى تجديد منهجي يواكب خطوات «الانهاء الميتافيزيقي»[109]. فالانتقال من البحث عن معالم «عالم معيش» إلى النظر في تحولات الوجود الإنساني يحتاج عدم إبقاء الفينومينولوجيا ضمن قواعد علمية دقيقة، ويحتاج طرح سؤال الوجود استعادة تأويلية تقوم على فهم «الموجد» منطلقاً أساسياً للعلم التأويلي.

تعود اهتمامات هايدغر الأولى بالتأويل إلى المرحلة الإيديولوجية من تفكيره، ثم إلى اهتماماته بالدراسات التاريخية كما عند هيجل/ شلاير ماخر/ دلتاي/. سحب كل خبراته على فهم إمكانية فهم الوجود ابتداء من «فهم علاقة الموجد بالعالم»[110]. كان هايدغر حريصاً على فهم

---

(109) ينكر هايدغر قدرة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية على تحقيق مقاصد تجاوز الميتافيزيقا. يقترح فينومينولوجيا معدلة أو «فينومينولوجيا تأويلية». لا يمكن تفسير الظواهر وإنما يجب فهمها وفق وجهة تأويلية. لم يهتم هوسرل بجانب التأويل.

(110) لا يطرح هايدغر مسألة فهم الوجود فحسب، وإنما يبحث في فهم الموجود مشروعاً ملقى في ـ العالم متجهاً في الزمان نحو تحقيق مجموعة إمكانياته. يتحدث هايدغر عن الموجد وجوداً في ـ العالم ابتداء من فهم الإنسان كإمكان يتجه دائماً إلى ما هو أكثر مما عليه، فوجوده لا يكتمل في أية لحظة وهي الميزة الماهوية التي ينفرد بها عن كل الموجودات. يحتاج فهم الوجود إلى فهم الموجد لوجوده في ـ العالم. استوجب البحث عن الإمكانية التي تسمح لنا بفهم الموجد أولاً والوجود ثانياً أو معاً في الآن ذاته لاقترانها الأنطولوجي».
يبرز هايدغر هذه الاشكالية في هذا النص:
Heidegger, *les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 350.

الوجود ـ في ـ العالم بدل الانصات إلى الآخر. فعالمية العالم أكثر قدرة على إعطاء الفهم بعداً كونياً يلغي النزعة السيكولوجية والوثوقية للعلوم. فإن وجه هوسرل الفينومينولوجيا وجهة إبستيمولوجية للعودة إلى الأشياء ذاتها، «فالتأويلية تؤكد على وجود الفهم في علاقته مع الأشياء ذاتها»[111]. لا يطرح «الوجود والزمان» مسألة فهم الوجود فحسب، وإنما يبحث في فهم الوجود مشروعاً ملقي ـ في ـ العالم متجهاً في الزمان نحو الانكشاف الأنطولوجي. يتحدث هايدغر عن الموجود وجوداً ـ في ـ العالم، له القدرة على الحوار داخل زمانية خاصة تسمح له بالانفتاح على الآخر حسب مجموعة الاهتمامات المشتركة. لا يختلف غادمير في تقويم التجربة عن هايدغر، بل أنه لا يختلف معه في تعريف الفهم كفن اتيكي يسمح للموجد من تجاوز عالمه والعلو عليه ليرتبط بالوجود مباشرة.

يرى «ريكور»[112] أنّ التأويل لا يكتفي بتفسير الموجود وإنما يصر

---

(111) التأويل عمل إنساني، ففي طرق الفهم يحقق الموجد مقاصد وجوده ـ في ـ العالم. في الفقرة 31 «الوجود والزمان»: الوجود هناك بوصفه فهماً. حرص هايدغر أن يكون الفهم هو الموجد فهو الوجود الوجودي لإمكان وجود الموجد. والتأويل عند هايدغر هو الاشتغال على الإمكانيات المسقطة (Projection) في الفهم.

راجع: Heidegger, *les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.,* p. 333.

(112) اتجهت التأويلية مع بول ريكور إلى الاجابة عن السؤال الذي تركه ديلتاي مفتوحاً. لم يعد ممكناً الإبقاء على القطيعة بين الفهم والتفسير، أي بين الفينومينولوجيا والابستيمولوجيا. يتحول التأويل الريكوري إلى بحث تأويلي في العلاقة بينهما، تحقق وانفصال، عن مضامين الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، كما يرغب هايدغر «الفهم هو جعل العملية الخطابية حاملة للابداع الدلالي. ليس التفسير هو السابق ولكنه ثانوي مقارنة مع الفهم بوصفه تنظيماً أو تنسيقاً بين العلامات. يغدو التفسير مجرد تأويلية تتأسس على قاعدة الفهم من الدرجة الأولى والتي تخص الخطاب

على فهمه فالفهم ليس وظيفة سيكولوجية أو معرفية، بل يمثل موضوع سؤال الأسئلة وتقنية رفيعة الأصل تتأسس عليها علاقة «الموجود بالوجود»[113]. حين يسأل الإنسان، فهو يريد أن يفهم وضعه الخاص بوصفه موجوداً ـ في ـ العالم. ضمن هذه الوضعية الخاصة بالموجد تتحدد بقية الوضعيات وتتحقق كل الإمكانيات. «يتحول الفهم إلى تأويل»[114]. وهو من يضع كل يقين موضوع سؤال بحثاً عن الأصل ووقوفاً عنده. قد يتحول هذا الأصل إلى عقبة تلغي العلاقات الحميمية بين الوجود والموجود، لهذا كان التأويل زحزحة للأصل عن الثوابت، وتمرداً على حدوده.

وحتى نفهم النظرية التأويلية في تحولاتها التاريخية، يستوقفنا التأويل عند قراءة النصوص المقدسة. كان «ابن رشد»[115] شديد الحرص على تأويل النص القرآني، والاستفادة من «القياس البرهاني». أما الغرب المسيحي فعرف التأويل لما ثار «اللوثريون» على سلطة الكنيسة ونادوا بقراءة النص المقدس قراءة تأويلية، «تنطلق من النص ذاته وليس من السلطة المرجعية التي تعود إليها»[116]. يعد شلاير ماخر أول من انتقل

= كفعل غير قابل للانقسام وحري بالابداع «يرتقي ريكور بالعلاقة بين الفهم والتفسير إلى مستوى علاقة جدلية. فالفهم ليس نمط من المعرفة وإنما كذلك نمط من الوجود، فهو ليس نمطاً إبستيمولوجياً كما أراد له ديلتاي وإنما كذلك نمط أنطولوجي كما يسعى إلى ذلك هايدغر».

Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 26.

(113) Heidegger, *Qu'est ce que une chose?* p. 22-23.

(114) Heidegger, *Etre et temps* p. 189.

(115) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار المشرق، بيروت 1968. ففي الصفحة 35 يرى ابن رشد «أنّ معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى دلالة المجاز».

(116) Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 119.

بالتأويل من مجاله اللاهوتي إلى مجاله الفلسفي، والذي عمقه ديلتاي لما انتقل من التأويل المكتوب إلى التأويل المرئي. «يهدف فن التأويل إلى فهم وتفسير أفكار الآخرين عبر علاماتهم، يحصل الفهم عندما تستيقظ التمثلات والاحساسات في نفسية القارىء وفقاً للعلاقة والنظام الكائنين في نفسية المؤلف. عمّق ديلتاي التماسف بين الفهم والتفسير حين أرجع الفهم إلى علوم الفكر والتفسير، إلى علوم الطبيعية، أننا نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية»[117].

لم يوحد ديلتاي بين الفهم واللغة وإنما وفق بين الفهم وعلم النفس. لم يدم هذا التأصيل طويلاً، فسرعان ما أدرك هايدغر ضرورة فصل الفهم عن كل تأثير سيكولوجي، بوصفه أحد مكونات «البنية الأساسية للموجد»[118]، وباعتباره كذلك متجذراً في صميم الوجود قبل ظهور النص والكتابة. إنّ التحليلية الهايدغرية قد بينت بصورة مقنعة أنّ الفهم ليس نمطاً من أنماط السلوك الذاتي، وإنما هو نمط وجود الموجد ذاته. بهذا المعنى تم استعمال مفهوم التأويلية، فهو يعني الحركة الأساسية للوجود التي تشكله من حيث تناهيه وتاريخيته، وتحتضن مجموع تجربته في العالم، ولا يجب أن نرى في ذلك أي تعسف أو تعميم متكلف، إذ أنّ طبيعة الأشياء ذاتها هي «التي تجعل حركة الفهم شاملة وكلية»[119].

لا يفصل هايدغر بين مسألة التأويل ومسألة الوجود التي كان تطرّق إليها منذ «الوجود والزمان» بوصفه أثراً لا يُقرأ إلا تأويلياً نتيجة البناء الدلالي المعلق، والانزياحات اللغوية التي تسمح في كل مرة بـ «انكشاف

---

(117) Dilthey, *Le monde de l'ésprit op. cit.*, p. 150.

(118) Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 333.

(119) Gadamar, *Verité et méthode,* Seuil, Paris, 1976 p. 10.

الوجود، وانقشاع حقيقته»[120]. إنّ التأكيد على أهمية الموجد، لا يعني أنّ هايدغر أغفل البحث في «حقيقة الوجود»[121]، فكل تجربة في الحقيقة، كما قال «فاتيمو» هي «تجربة تأويلية»[122]. مثل الموجد موضعاً أنطو ـ أنطولوجي لفهم الوجود. ففي المقطع الواحد والثلاثين من «الوجود والزمان»، لم يميز هايدغر بين الموجود والفهم، «الفهم هو الوجود الوجودي لإمكان وجود الموجد، وأنه لكذلك بطريقة يغلق فيها هذا الوجود على نفسه ما يكون وجوده قابلاً له»[123]. لا يستطيع الموجد أن يفهم المواقف إلّا ضمن الإمكانيات المتاحة له التي يحققها بواسطة الاسقاط، «كان التأويل الفينومينولوجي اشتغالاً على الإمكانيات المسقطة في الفهم»[124].

يحتاج التأويل إلى توسيع دائرة الفهم وإن كان شلاير ماخر قد أكد ضرورة وجود سوء الفهم لما يمكن تأويله، فإن هايدغر يعترض على اعتماد «الدائرة التأويلية»[125] لفهم النصوص. ففي نظره، تمثل هذه

---

(120) يقول بول ريكور تأكيداً على ما ذهب إليه هايدغر في الوجود والزمان وهو يوافقه في ذلك: «لا يمكن تحديد التأويلية ليس بوصفها بحثاً في النوايا النفسية المتخفية تحت سطح النص، بل بالأحرى بوصفها تفسيراً للوجود ـ في ـ العالم معروضاً في النص. ما يجب تأويله في النص هو العالم المقترح الذي يمكن أنّ اسكنه وفيه يمكنني أن أشترع إمكانياتي الخاصة».
راجع:

Ricoeur, *Herméneutique et sciences humaines*, p. 112.

121) *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 37.

(122) Vattimo, *Introduction à Heidegger*, CERF., Paris, 1985, p. 85.

(123) Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 71.

(124) Ibid., p. 189.

(125) بول ريكور، التأويل والقراءة، ترجمة خالدة حامد، مجلة الأديب المعاصر عدد 49 خريف 1998.

الدائرة منطلقاً أساسياً للفهم، لأنها لا تنفي علاقة الجزء بالكل وارتباطهما العضوي الذي يسمح بتعدد التأويلات. لو نظرنا إلى هذه الحلقة وكأنها شيء مفروغ منه وبحثنا عن سبيل تحايثنا، حتى وإن شعرنا أنّ ذلك نقصاً لا يمكن اجتنابه، سنسيء، عندئذ، فهم الأساس الذي يستند إلى الفهم، فالقرار ينبغي اتخاذه دون الخروج عن الحلقة، وإنما دخولها عبر الطريق الصحيحة، كما ينبغي لنا أيضاً أن نحول حلقة الفهم هذه إلى مستوى الحلقة الفاسدة، أو حتى في مستوى الحلقة التي تحمل القبول، لأن هذه الحلقة تخفي الإمكانية القطعية لأكثر أصناف المعرفة أصالة.

إن أصر هايدغر على توسيع «الدائرة التأويلية» والانتقال بها من فهم النصوص إلى فهم الوجود، فهو يعطي الأولوية الأنطولوجية للوجود من حيث لا يظهر الموجود إلا في ضوء مجموعة من العلاقات والوظائف التي تربطه به، فمهمة الفهم أن يثري المعنى في حدود ما يُسمح للدائرة التأويلية من فهم الأبعاد الأنطولوجية للوجود. لا يفصل هايدغر بين «التأويلية والتراث»[126]. تحتاج ممارسة التأويل إلى تراث يتمتع بقدرات

(126) يجب أنّ نفهم الفهم الهايدغري بمستويين مختلفين، فإذا كان المستوى الأول يدعونا إلى القيام بخطوة إلى الوراء قصد تملك نسيان الوجود والوقوف عند كل الأبنية التراثية قصد خلخلة «بداهاتها»[1]. أنّ العودة إلى التراث هو أن ندخل في حوار مع تاريخ الفلسفة من الداخل، وليس كما فعل هيجل عندما جعلنا «نكون في تاريخ الفلسفة أمام مشكل موروث جاهز تمت صياغته من قبل»[2]. يرفض هايدغر «أن يكون لكلام المفكرين أية سلطة»[3]. نقف أمام ما لم يسأله أحد خلال تاريخ الفلسفة بأكمله»[4]. أما المستوى الثاني للتراث وهو الموقف الهايدغري الذي يوضحه بنفسه في «الوجود والزمان»، فأنه يمثل حاجزاً وعقبة أمام التفكير في ما لم يفكر فيه. لأن الميتافيزيقا بالكيفية التي تفكر فيها في الوجود تشكل بالرغم من أنفها عائقاً يحول دون الإنسان وإقامة علاقة أصيلة بالوجود. أنّ التراث الذي يفرض سيادته بعيداً عن أن يسمح بإدراك ما ينقله، فأنه غالباً ما يساهم على العكس من

وإمكانيات تكون قادرة على إلغائه، وبعثه من جديد، حتى يتمكن من الدخول في حوار مع السؤال والمشاركة الفعلية في صيرورة الفهم. يفتح تأويل التراث إمكانية الانخراط في الحاضر ومتابعة تحولات الراهن. يتخذ الفهم دوماً دلالة التطبيق، لأن صيرورة الفهم، يفتح تأويل التراث إمكانية الانخراط في الحاضر ومتابعة تحولات الراهن. يتخذ الفهم دوماً دلالة التطبيق، لأن التأويل الذي نمارسه في حق التراث يرتبط دوماً بالسؤال، أي بمشكلاتنا الخاصة وبإمكانية «أن يقدم النص المقروء إجابة

= ذلك في تغليفه وحجبه، وهو يحط من محتواه ويجعل منه مجرد بديهيات، فيحول دون بلوغ المنابع... ونتيجة لذلك، فأن الإنسان بما يوليه من اهتمام للتأويل الفيلولوجي الموضوعي للتراث لا يعود باستطاعته أن يدرك حتى أبسط شروط أمكان الرجوع الحقيقي للماضي كتملك خلاق»[5] تفطّن بول ريكور إلى الموقف الهايدغري من التراث. بحث هايدغر في الوجود الإنساني ضمن مجموعة الإمكانيات الخاصة بوجوده، أو بوصفه موجوداً مقذوفاً في التراث. يعيب ريكور على أن هايدغر تصور تراث الموجد تراثاً وتحدياً يتجه في المستقبل ـ نحو ـ الموت». أن الوجود الأصيل ـ صوب ـ الموت، أي تناهي الزمانية هو الإساس الخفي لتاريخية الموجد»[6]. يرى ريكور في كتابه «الزمان والسرد» أنّ القصص والتواريخ أو المرويات الكبرى هي الشكل الرئيسي لهذا التراث». أليست السردية بخوفها من هاجس الصراع تواجه الموت وتفتح تأملاً بالزمن على أفق آخر غير الموت، على مشكل الاتصال، ليس فقط بالموجودات الحية، بل بين المعاصرين والسابقين واللاحقين[7]».

(1) Heidegger, *Question I,* Gallimard, Paris 1971 p. 246.

(2) Heidegger, *Q I et II,* p. 285.

(3) Heidegger, *Essais et conférences,* Gallimard, Paris, 1962, p. 287.

(4) Heidegger, *Q I et II* p. 285.

(5) Heidegger, *Etre et temps, op. cit.,* p. 38.

(6) Heidegger, *Etre et temps, op. cit.,* p. 438.

(7) Ricoeur, *temps et reçits III le temps raconté,* Seuil, Paris, p. 188.

لهذه المشكلات»[127]. لم يكن التأويل الهايدغري للتراث كافياً ونهائياً، وليس لنا عيب أو مأخذ نسجله ضده، وإنما هو ميزة الفلسفة المفتوحة وخاصية الفينومينولوجيا التأويلية لمّا تتحول إلى مجموعة من الإمكانيات. وجد غادمير في النص الهايدغري نصاً جديداً لعمل فلسفي جديد يمكن اعتباره إعادة فهم ومساءلة للسؤال الذي كان هايدغر قد طرحه منذ «الوجود والزمان»، حتى اعتبر النص الغادميري محاولة تأويلية لما أوّله الاستئناف الهايدغري للميتافيزيقا الغربية. إن كان هايدغر قد طرح سؤال كيف يفهم موجود؟ فإنه السؤال نفسه الذي طرحه غادمير مع تغيير الموجود و «إبداله بالفهم، كيف يفهم الفهم؟»[128].

حين اتجه هايدغر إلى مساءلة الوجود وتأويل تحولاته، أدرك غادمير قصر ومحدودية هذا السؤال، وأن مساءلة فهم الوجود هو موضوع السؤال التأويلي، حتى أن بول ريكور اعتقد في محدودية التأويل وقصر طريقه، «إني أسمي طريقاً قصيرة تلك الأنطولوجيا للفهم، لأنها بحكم قطعها المباحثات الخاصة بالمنهج تضع نفسها مباشرة على مستوى أنطولوجيا الموجود المتناهي، لتعثر من خلالها على الفهم كنمط وجود لا كنمط

---

(127) بشار ساغائي، غادمير، الحقيقة: حوار وتفاهم، ترجمة شوقي الزين كتابات معاصرة بيروت عدد 40 (أفريل، ماي) 2000، ص 79.

(128) يمكن تعيين نظرية غادمير التأويلية من خلال مؤلفه الرئيسي «الحقيقة والمنهج»، وهي نظرية تسعى جادة إلى الظهور كنظرية عامة تكون جمعت بين أهم النظريات المعاصرة. الجمع بين المنهج عند ديلتاي والحقيقة عند هايدغر، قاوم غادميرتشبث دلتاي بإقامة تعارض بن العلوم الروحية والعلوم الطبيعية، بل أنّ الأجدر بنا أن نقاوم إخضاع الحقيقة إلى المناهج العلمية، لأن من طبيعة الإشياء أنّ نجعل من حركة الفهم حركة شاملة وكلية.

راجع: Gadamer, *Vérité et méthode, pop. cit.*, . 21.

Ibid., p. 10.

معرفة»[129]. استأثر المسكوت عنه في المتن الهايدغري باهتمام غادمير الذي اجتهد للانتقال من سؤال منهجي إلى مفضلة الحقيقة، أي أنه انتقل من تأويل ديلتاي إلى تأويل هايدغر. فالعلاقة مع الأثر تحتاج في رأيه إلى الحقيقة. ليست الحقيقة ما يتطابق مع المفهوم، وإنما الحقيقة ما يتطابق مع المقاصد والأفعال. يقف هايدغر كثيراً عند تجربة الوجود ـ في ـ العالم المتزمن في الزمان التاريخي، وإن وقف غادمير الموقف نفسه، فإنه يعمقه لينتقل بالتجربة إلى فهم الوجود ـ مع ـ الآخر وتعميق الحوار معه «كل حوار حقيقي يستلزم أننا نميل بالاتصالات إلى الآخر، ونمنح رأيه اهتماماً خاصاً ونلج إلى فكره لنفهم لا الفرد في عينه وإنما ما يقوله ويعبر عنه»[130].

ليس التأويل استعادة للظروف التي أنشأت الإنسان كما اعتقد شلايرماخر، وإنما هو استعادة للتراث كونه موضوع راهن الإنسانية، «إنّ تعريف التأويل على هذه الصورة (..) ليست في النهاية أقل عبثاً، وتكوين حياة ماضية»[131]. قد يكون غادمير استفاد من تاريخية هايدغر في استعادة زمانية الموجد، ومع ذلك أظهر تميزاً واختلافاً عن ما حققه هايدغر الذي لم «يهتم بمشكلة التأويل والنقد في التاريخ إلا ليستخلص منها نسبية مشاركة الفهم بواسطة حدس أنطولوجي»[132]، في حين أن المشكلة بالنسبة له، «هي على العكس، هي معرفة كيف يمكن للتأويل أن

---

(129) Ricoeur, *Le conflit des interprétation, Essais d'herméneutiques,* Seuil, Paris, p. 10.

(130) Gadamer, *Vérité et méthode, pop. cit.,* Seuil, Paris, 1976, 363.

(131) Ibid., p. 95.

(132) Ibid., p. 103.

يصنف تاريخية الفهم بعد التخلص من العوائق الأنطولوجية الناجمة عن مفهوم الموضوعية الخاص بالعلم»[133]. استفاد غادمير، برأي بول ريكور، من تجربة ديلتاي وهايدغر «التأويلية»[134]، بعد أن استفاد من كل تحول فلسفي تأويلي ابتداء «من طرح الفلسفة الرومانسية ضد فلسفة الأنوار، وفلسفة ديلتاي، ضد فلسفة الوضعية، وفلسفة هايدغر ضد الكانطية الجديدة»[135].

II ـ 4 ـ الفينومينولوجيا التأويلية في مجال العمل الفني

رغم الاختلافات والخلافات بين هوسرل وهايدغر، تبقى الفينومينولوجيا «فلسفة القرن العشرين»[136] ويظل هايدغر يفكر في فضاء العودة إلى الأشياء ذاتها، حتى وإن تحول إلى التفكير في مسألة الوجود

---

(133) Ibid., p. 103.

(134) ـ يفضل البعض تعريب (Herméneutique) بالتأولية أو بعلم التأويل، ويفضل البعض الإبقاء على المصطلح ذاته أي «هيرمينيوطيقا» بوصفها من المفاهيم التي يصعب ترجمتها وهي على شاكلة ابستيمولوجيا وأنطولوجيا، وإنّ ترجمت هذه المصطلحات فأنها لن تفي بالمعنى كما يدرك ذلك الفارابي لمّا يدرك محدودية الترجمة «راجع الأستاذ محمد محجوب» المدينة والخيال دراسات فارابية ص 67. تحيل «هيرمنيوطيقا» في تربتها الاغريقية الأصلية إلى الفن لادراك حقيقة يصعب النظر اليها بمنظار المعرفة العامة وإن اجتهد المفكرون في الغرب في ايجاد تقنية مفهومية لهذا المفهوم فقد اجتهد اللسان العربي عند ابن منظور للبحث في دلالة التأويل حتى أنه كان صائباً مع المعنى المعاصر: التأويل هو المرجع والمصير مأخوذ من آل ـ يؤول ـ إلى كذا، أي صار اليه. ابن منظور الجزء الحادي عشر دار صادر بيروت ص 32.

(135) Ricoeur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 97.

(136) Francis Guibal, *Et combien de dieux nouveaux Heidegger*, Aubier, 1980, p. 72.

بدليل أنّ مقدمة «الوجود والزمان» موطن الخلاف مع هوسرل تتنبأ بوجود «رؤية فينومينولوجية معدلة»[137]. يضع ميرلوبونتي في كتابه «فينومينولوجيا الادراك الحسي» الوجود والزمان «سنداً فينومينولوجياً لتأكيد أفكار هوسرل»[138]. لم تعد الفينومينولوجيا المعدلة «إتجاهاً مذهبياً أو رؤية فلسفية، إنما تتحول بعد التعديل إلى إمكانية مفتوحة لفهم الوجود»[139].

يستدعي هايدغر الظواهر بأسلوب ما يتطلبه تناول الأشياء ذاتها «في الظاهر يمكن فهم الفينومينولوجيا في إطار فهم المفاهيم المركبة السوسيولوجيا، الايديولوجيا، التيولوجيا. وهي مفاهيم تصاغ صياغة مفاهيم علم المجتمع، وعلم الأفكار، وعلم اللاهوت»[140]. يخرج

(137) Heidegger, *Etre et temps, op. cit.*, p. 48.

(138) Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, Approche de Heidegger, op. cit.*, p. 122.

(139) Heidegger, *les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 84.

(140) Heidegger, *Etre et temps, op. cit.*, p. 54.

رغم تعدد القراءات وإختلاف مجالات الفينومينولوجيا فأنها تعني علم الظواهر وتحديد بنيتها الأنطولوجية وكيفية ظهورها في علاقتها بالوعي. تهتم الفينومينولوجيا برصد معالم التجربة الأنطولوجية التي تعكس علاقة الوعي الخالص بالعالم. يمكن أن نجد أسس فينومينولوجية عند كانط في «نقد العقل الخالص» لما سعى إلى البحث عن الشروط الممكنة لموضوعية الظواهر. حرص هيجل في «فينومينولوجيا الروح» على متابعة تطور الوعي في اتجاه إدراكه المطلق بما هو كذلك. أما المرحلة الأهم في تاريخ هذا المصطلح، فكانت مع هوسرل، ومن بعده الذين انقسموا استجابة لموضوعات فلسفاتهم، إنما يهمنا نحن، هايدغر الذي أضاف الكثير، بل أعطى فهماً جديداً للفينومينولوجيا، استفادت كثيراً من الهيرمنيوطيقا أو التأويلية.

Ricœur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 39.

Heidegger, *les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 264.

Heidegger, phénoménologie et pensée de l'être, In *Q III et IV, op. cit.*, p. 323.

Courtine Jeans François, *Heidegger et la phénoménologie,* Vrin, Paris, 1990.

مفهوم الفينومينولوجيا عن هذا التحديد الذي يستقيم فيه الموضوع مع شروط العلم، يجب أن تفهم فهماً خاصاً خارج التجزئة المفاهيمية، بما أنه مفهوم لا يتحمل التجزئة، فالظاهرة لا تكشف عن انحجابها إلّا داخل اللوغوس بما أنه الأساس لكل ما يظهر خلف الاحتجاب.

يؤوّل هايدغر الظاهرة تأويلاً اغريقياً يدفع بالموجود إلى الانكشاف والتجلي بذاته، وبأساليب مختلفة تتخالف مع ما هو ظاهر لكونها ظواهر لا تتجلى بأشكال مباشرة. تتحول الفينومينولوجيا الهوسرلية إلى تأويلية تؤول الظواهر وتستدعيها إلى التجلي. «إذا كانت الفينومينولوجيا تبحث في الظاهرة التي تظهر للوصف، فالتأويلية تستكمل تعريف الظاهرة كتجلٍ لما يظهر ذاتها في ذاته»[141]. مكن هايدغر الفينومينولوجيا من مشروعية المساءلة الأنطولوجية، حتى أصبح سؤالها سؤال كل الأسئلة. «وهو ما يعني أنّ الأنطولوجيا الأساسية تحتاج إلى الفينومينولوجيا لطرح أسئلتها الجذرية»[142]، وتعميق معنى الأسئلة التي كانت الميتافيزيقا قد طرحتها بأساليب مختلفة دون أن تنال من السؤال الأساسي: سؤال الوجود.

فكر هايدغر فينومينولوجياً، لأنه احتاج إلى أسلوب يحمل كل الإمكانيات الخاصة بـ «مسألة الوجود»[143]. لم يفكر في «الوجود

---

(141) لم يفسر هايدغر الظواهر، وإنما بحث عن إمكانية فهمها داخل التأويل «وقعانية الحياة» تأخذ الفينومينولوجيا وجهة تأويلية. وإنّ كانت الهيرمنيوطيقا هي الأسبق برأي بول ريكور. يعود هايدغر إلى ديلتاي وإلى الأسس التأويلية الخاصة بتأويلية المقدس والمكتوب بصفة عامة ففن الفهم يحوم حول تأويل الشهادات الإنسانية التي تم الاحتفاظ بها بواسطة الكتابة.

راجع: Dilthey, *Le monde de l'esprit et du temps*, *op. cit.*, p. 321.

(142) Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 63.

(143) Ibid., p. 64.

Heidegger, *les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 29.

والزمان» بتقنيات الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، وإنما اقترح فينومينولوجيا تأويلية تهتم بمسألة الوجود، «فالواقع أنّ الفينومينولوجيا نشأت بمجرد أن وضعت بين قوسين مسألة الوجود بصفة وقتية ونهائية، للبحث في نمط ظهور الأشياء كمشكلة مستقلة»[144]. لم يميز هايدغر بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، فضمن هذين المستويين من التفكير تمكنت الفلسفة من امتلاك شروط أسئلتها، وتمكنت كذلك من «موضوعاتها وبناء منهجها»[145].

لم ينكر هايدغر جهود هوسرل الفينومينولوجية رغم أنّ أبحاثه المنطقية اتسمت بالمحافظة والتقليد لمحاولات ميتافيزيقية سابقة، اتسمت بالدقة والصرامة دون أن تهتم بمسألة الوجود، حتى أنّ «الوجود والزمان» لم يكن ممارسة أصيلة لفينومينولوجيا ترنسندنتالية خالصة، رغم أنّ مؤلفات هايدغر السابقة له كانت تأصيلاً تقليدياً. لم يعد ممكناً التفكير بما فكر فيه هوسرل، فمسألة الوجود تحتاج إلى منهج معدل واستعادة هوسرل ذاته تحتاج، برأي بول ريكور إلى وضع الفينومينولوجيا موضعاً وسطاً بين الفلسفة التأملية (الديكارتية) والتأويلية (هايدغر). ليست الفينومينولوجيا علماً صارماً كما يعتقد هوسرل، وإنما هي أسلوب يحوّل المحتجب إلى مرئي قابل للوصف وللتأويل. خص هايدغر الفينومينولوجيا بتوضيح ضمن منظورية خاصة تتعدى الأسس التقليدية للعلم الكلي، وتطعن في الأساس الميتافيزيقي للوعي.

«منذ خطاب (1929) تحققت القطيعة مع هوسرل، وأخذ هايدغر قرار الانقطاع بعد أن تيقن أنّ الاستئناف الهوسرلي لم يكن قادراً على طرح

---

(144) Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie,* Vrin, Paris 141.

(145) Heidegger, *Etre et temps,* p. 56.

سؤال الوجود»[146]، ما زال إلى الآن سؤالاً منسياً يحتاج إلى صياغة جديدة، تحرره من النزعة العلمية المطلقة. يجب على الفينومينولوجيا التحول من الماهية إلى الظاهرة. يقترح هايدغر مفهوماً جديداً «للظاهرة»[147] يخالف به السائد الميتافيزيقي كما اقترحه كانط. علينا أن نحرر الظاهرة من ميتافيزيقا الشيء في ذاته، وأن نعود إلى الوجود موضوعاً أساسياً، بعد أن كان «الشيء في ذاته» فرضاً ميتافيزيقياً فرض على الظواهر ضرباً من الاختفاء، كان هوسرل أبرز أشياعه ومريديه، لما اهتدى بموقف ميتافيزيقي لازم الفلسفة الغربية منذ «ديكارت، كانط وفيخته»[148].

إتجهت الفينومينولوجيا وجهة تأويلية، لمّا أدرك هايدغر إمكانية التحرر

---

(146) مرت علاقة هايدغر بهوسرل بعدة مراحل مختلفة، فإذا كان هايدغر أقرب المقربين إلى هوسرل، فأن هذه العلاقة سرعان ما تغيرت بعد صدور «الوجود والزمان» (1927). يرى هوسرل أنّ هايدغر انحرف عن مرامي الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ومقاصدها، وأنّ «الوجود والزمان» تأصيل لنزعة انتروبولوجية خالصة يبقى هذا الحكم حكماً هوسرلياً خاصاً، ومن حذا حذوه. فالفينومينولوجيا ليست ملكاً على فيلسوف والفلسفة لا تقبل الوصاية الفكرية، لأنّ الحل ليس في كراس المعلم «كما يذكر ميرلوبونتي» فليس كل فينومينولوجي.

(147) ينظر هايدغر إلى الظاهرة من خارج التحديد الكانطي، فكلمة ظاهرة تتحدد في أصولها اليونانية بالكشف والانكشاف والتجلي ولأن الظواهر لا تكون منكشفة بصورة مباشرة، فأن ظهورها لا يتحقق إلّا نتيجة لمدى قدرتنا على الاقتراب منها وهذا بتقدير هايدغر يحتاج إلى جهد لتفسير الظاهرة وكشف المعنى المستتر والقادر على الانكشاف في كل لحظة. ولتقريب صورة انكشاف الظاهرة وتجليها، يرى هايدغر أنّ الفينومينولوجيا لا تُفهم من خارج وحدة، لأن اللوغوس هو الأساس الذي يجعلنا نرى ما كان محجوباً، فهو من يدفع بالمنحجب إلى الخروج من انحجابه.

راجع: Heidegger, *Etre et temps, op. cit.,* p. 51.

(148) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? In *Q III et IV, op. cit.,* p. 344.

من الوعي الذاتي، ومن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لمّا أعادت الكوجيتو إلى العالم المعيش، ولمّا فكرت ذاتية هوسرل مثلما فكر الكوجيتو الديكارتي «لن تكون مسألة الوجود مسألة ممكنة في ظل فينومينولوجيا تفسر الظواهر تفسيراً ميتافيزيقياً»[149]. تحتاج مسألة الوجود إلى فهم تأويلي يعيد التوازن الأنطولوجي بين الذات والموضوع. أرهق هوسرل الوجود الإنساني حين اتخذ ماهيته موضوعاً للوعي، الأجدر به أن يركز على قصدية الوجود الإنساني بوصفه الخيار الوحيد لطرح مسألة الوجود.

إنّ على الفلسفة أن تختار أمراً من أمرين: إما البقاء عند السائد الميتافيزيقي وإما أن تقبل بالفينومينولوجيا المعدلة أو الفينومينولوجيا التأويلية. ضمن هذا الأمر الأخير، يمكن فهم الوجود وتأويل تحولاته. لا يمارس هايدغر التفكير الفينومينولوجي لذاته، وإنما يتخذه أسلوباً لمعارضة «فلسفة الوعي»[150]، واقتراح تحول راديكالي لبرنامج «الفلسفة التأملية»[151]. يقترح هايدغر من داخل الفلسفة والفينومينولوجيا استراتيجية جديدة «تماثلين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا»[152].

إن مثّل خروج هايدغر عن فينومينولوجية هوسرل حدثاً مألوفاً في تاريخ الفلسفة، فإنّ خروجه عن الفينومينولوجيا التأويلية كان أمراً غير مألوف. لم يستقر هايدغر طيلة مسيرته الفكرية على رأي واحد، بل ظل يعاود مشكلاته ويطارحها دون الأخذ برأي نهائي، جرب إنهاء الميتافيزيقا بطرق مختلفة، وبحث في حقيقة الوجود بأساليب متعددة، واستعمل في ذلك لغة متحولة عن أصلها وجذورها. انطلق من فينومينولوجية الموجد إلى

---

(149) Resweber Jean paul, *La pensée de Martin Heidegger*, éd privat, 1971, p. 59.

(150) Ricoeur, *Conflit des interprétations, op. cit.*, p. 26.

(151) Ricoeur, *Du texte à l'action, op. cit.*, p. 25.

(152) Heidegger, *Etre et temps, op. cit.*, p. 66.

فينومينولوجية الوجود، «ومن تأويل الوجود إلى تأويل ظواهر الفن والشعر وتحليل اللغة والنصوص»[153]. ولئن ثمن بول ريكور مجهودات ديلتاي التأويلية، فإنه رأى في المحاولة الهايدغرية طريقاً قصيرة لكونها أنطولوجيا مباشرة استقدمت التأويل إلى حقل الفينومينولوجيا، «إني أسمي طريقاً قصيرة تلك الأنطولوجيا للفهم، لأنها بحكم قطعها المباحثات الخاصة بالمنهج تضع نفسها مباشرة على مستوى أنطولوجيا الموجود المتناهي، لتعثر من خلالها على الفهم كنمط وجود لا كنمط معرفة»[154].

---

(153) Kelkel Arion L., *La légende de l'être, language et poésie chez Heidegger, op. cit.*, p. 183.

(154) Ricœur, *Conflit des interprétations, op. cit.*, p. 124.

الفصل الثاني

الفن والحقيقة لأجل تسريح الوجود من الاحتجاب

«فهل نكون قد أسأنا الدفاع عن رأينا إذا وضعنا من يعشق المعرفة حقاً فإنه شخص ينزع بطبيعته إلى الحقيقة، وبأنه لا يقف عند تلك الكثرة من الأشياء التي يتوهم الناس أنها حقيقة، بل يظل يسعى وراء الحقيقة بلا كلل، ولا يفتر عشقه حتى يصل إلى ماهية كل شيء في ذاته».

أفلاطون
الجمهورية

«لا تصل مسألة ماهية الحقيقة إذن إلى ميدانها الأصلي إلا عندما تمكن الرؤية الأولية للماهية الكاملة للحقيقة من احتواء التفكير في اللا ـ حقيقة ضمن انكشاف الحقيقة».

Heidegger
De l'Essence de la vérité
1954

مدخل

يخرج هايدغر عن الفلسفة القارية وعن عصر الأنساق الكبرى، إنشداداً إلى المتن في ما سكت عنه الفلاسفة. يخرج بعد (1927) بالسؤال الفلسفي من سؤال معنى الوجود إلى سؤال مغامر في مقام الحقيقة، محدثاً منعطفاً استدعى تاريخ الفلسفة واستقدم الفهم الميتافيزيقي للحقيقة، تجاوزاً للمطابقة وانسجاماً في اللا ـ احتجاب مقاماً للوجود.

ليس من طبيعة الفلسفة أن تنفصل جذرياً عن تاريخها، وليس من السهل أن نفهم المنعطف الهايدغري انقطاعاً أنطولوجياً، لا يستقل استقلالاً مطلقاً عن تخطيطية «الوجود والزمان». رب استحداث خالف أمر الفلسفة فكان قولاً منثوراً. تلك أمر القراءات المسطحة والأسئلة المثقلة بمأثور يعمل هايدغر على استنفاده تحولاً بعد تحول، وإن كان ذلك لا يغير من وحدة المقاصد التي سنها للتغلب قصداً على عوائق ليس للوجود فيها قرار. يغير المنعطف وجهته دون تغيير موضوعه، «ذلك ما يتقرر بواسطة الأصالة التي تصير معها الماهية الأولى كحقيقة أساسية للتساؤل الفلسفي»[1].

---

(1) Heidegger, De l’essence de la vérité, *Q I et II, op. cit.*, p. 191.

أصدر هايدغر مقالاً حول هذا «المنعطف»[2]، دون أن يتخلى عن مسألة الوجود، وما طرحه في «الوجود والزمان». لم يكن المنعطف تعثراً إنما استجابة لماهية الميتافيزيقا، ولغموض حقلها الدلالي والغراماتولوجي. مارست اللغة التباساً لم يسمح باستعادة معنى الوجود. ولم تمكن الموجد من تجاوز ميتافيزيقا الذات، والتحرر من النزعة الإنسانية «التي ليست سوى نتيجة منطقية لازدهار ميتافيزيقا الذاتية»[3].

لا يتماسف المنعطف عن الأنطولوجيا الأساسية، أنه يفكر في الوجود بأسلوب جديد ضمن إشكالية ترتقي إلى مساءلته دون خيط هاد، أي أنّ هايدغر لم يعد يفكر بعده في الموجد، ولم يعد يهمه أمر المعنى، أصبح يفكر في حقيقة الوجود. لم تكن الأنطولوجيا وفية لمعنى الوجود ولمجاوزة الميتافيزيقا في عصرها التقني، حتى المحاولات السابقة لهايدغر لم تتمكن من تحديد معنى الوجود، لأنها لم تكن تدرك أنّ النسيان أمر مطلوب لتعين ماهية الميتافيزيقا وإنجاز مجاوزتها.

يتخلى هايدغر عن المعنى طلباً للحقيقة، انكشافاً لا تمثلاً، ومطابقة في زمانية أصيلة، يظهر الوجود حصولاً وعهداً دون إحالة إلى شيء معين. «تقوم الماهية الأصلية للحقيقة على الدوام في العتمة التي تلف أصلها وتغمرها»[4]. لم تعد الأولوية للأنطوقي أو للموجد، يتحول الوجود موضوعاً مركزياً للسؤال الأنطولوجي موضع الخلاف مع هوسرل. ذلك ما نقرأه في رسالة كان بعث بها هايدغر إلى جان فال (1937).

---

(2) Heidegger, le Tournement, *Q III et IV, op. cit.*, p. 307.

(3) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 83.

(4) Heidegger, De l'essence de la vérité, In *Q I et II, op. cit.*, p. 163.

«ليست المسألة التي تشغلني هي وجود الإنسان، هي بالأحرى مسألة الوجود»[5]. إن نسيت الميتافيزيقا الوجود، فالأخطر أنّ الإنسان نسي أنه نسي وجوده. وإذن، إنّ مسألة نسيان الوجود مسألة تخص الوجود، فإنه قادر لوحده على الظهور والانكشاف تلقائياً من عمق المضاءة، نور يغمر الموجودات والأشياء.

يظل الوجود متوارياً في انتظار طي المسافة، وبلوغ حقيقته «أصلاً بلا أصل»[6]، ومعضلة تستوجب المضي نحو امتلاك ماهيتها، فليس من الصدفة أن يحمل أكثر مؤلفات هايدغر، جرأة عنواناً «حول ماهية الحقيقة»[7].

يسبق الوجود الموجود، حتى الإنسان «يدرك وجوده الخاص من حقيقته»[8] بما هي انعطاف نحو السؤال المصير، المهدد بخطر النسيان التقني، فزوال الخطر يحقق إشراق الوجود في مضاءة الانفتاح. ولأن الخطر لا يزول، يظل المرء في مواجهته على الدوام دون أن يستسلم للانتظار. الخطر هو المُنقذ للوجود، والوقوف عند الهاوية هو «الانعطاف نحو ما يُنقذ»[9]، المنعطف مضاءة لماهية الوجود، وكشف لموضع الخطر والهاوية، فلا يظهر الوجود لأنه ليس من ماهية الموجود في شيء: «هو إشراق وانتشار، يظهر أمامنا ويخفي في الآن ذاته ماهيته»[10]. يتأصل في

---

(5) عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغار ليفي شتروس، فوكو، دار الطليعة، بيروت 1992، ص 65.

(6) Heidegger *Le principe de raison*, Gallimard, Paris, 1962, p. 214.

(7) Beaufret, *Dialogue avec Heidegger III, op. cit.*, p. 198.

(8) Heidegger, le Tournement, *Q III et IV, op. cit.*, p. 313.

(9) Ibid p. 314.

(10) Heidegger, *le principe de raison, op. cit.*, p. 69.

الهاوية أو في الخطر، «ففي ماهية الخطر يحدث الانعطاف خطراً يُنقذ»[11].

يمكن متابعة المنعطف وتحولاته في ثلاثة نصوص كتبها هايدغر متابعة لتحولات الوجود. أولاً: يكشف في «رسالة في الإنسانوية»، كان بعث بها إلى بوفري عن هيمنة المنزع الذاتي إلى درجة يصعب التفكير من خارج ميتافيزيقا الذات. «إنّ كل تعيين (...) لا ينطلق من حقيقة الوجود ويتناساها، فهو بالتأكيد نزعة إنسانية وميتافيزيقية»[12].

يطرح المنعرج سؤالاً مهماً قد يجنبنا سوء تأويل بعض المحاولات المتابعة لهايدغر، إذ إلى أيّ مدى أمكن اعتبار هذا المنعطف استجابة منهجية تتابع تحولات الوجود، من داخل تحولات الميتافيزيقا؟. وهل يمكن النظر إليه من باب التنبيه إلى انزياحات اللغة في أفق من التفكير يقاضي الميتافيزيقا. يعرض النص الثاني «رسالة إلى ريتشارستن»[13] أهمية المنعرج في توجيه الفكر إلى استشكال حقيقة الوجود، ولئن كانت رسالة هايدغر إلى بوفري موقفاً من الحداثة ومن ميتافيزيقا الذات، كانت الرسالة الثانية متزامنة مع محاضرة (1962) «الزمان والوجود». إنّ المنعرج ليس أمراً طارئاً، بل أنه لا يتعارض مع مجمل المشروع الفينومينولوجي، ومع ماهية الميتافيزيقا، فتخطيطة «الوجود والزمان» تحمل إمكان هذا المنعطف نحو «الزمان والوجود» و «الانتقال من المعنى الزماني للوجود إلى حقيقته»[14]. أما محاضرته حول ماهية الحقيقة، فكان النص الثالث الأكثر تحملاً لترددات المنعرج، لم يعد فهم الوجود ممكناً إلّا بمساءلة حقيقته

---

(11) Heidegger, le Tournement, *Q III et VI, op. cit.*, p. 115.

(12) Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme, op. cit.*, Aubier, Paris, 1964 p.

(13) Heidegger, Lettre a Richardson, *Q III et IV, op. cit.*, p. 338.

(14) Heidegger, le tournement, In *Q III et IV*, p. 345.

وفي ماهيته لا احتجاباً (الأليثيا)، «هو هذا النور أو الأفق الذي يجعل الأشياء مضاءة والعالم مفتوحاً أمام الإنسان»[15].

يحمل المنعرج تعديلاً في الرؤية، دون أن يتعارض مع التسويغ الإشكالي الذي قدمه هايدغر في «محاضرة كان ألقاها سنة (1924)»[16]. تمهيداً لصدور «الوجود والزمان». «إن الفكر الذي يختصر نفسه في الوجود والزمان ليس سوى مشروع يسير في طريق نهاية الميتافيزيقا»[17]. كان المنعرج ضرورة وبدءاً، لمّا توقفت الأنطولوجيا الأساسية عند وصف الوجود الإنساني بوصفه خيطاً هادياً إلى سؤال الوجود، ولما كان ذلك غير كاف «بقيت حقيقة الوجود منسية»[18]. إنّ درب الأنطولوجيا درب متشعب، «وإنّ تجاوزها يحتاج إلى درب الحقيقة»[19].

---

(15) Heidegger, Sérénité, In *Q III et IV,* p. 170.

(16) Heidegger,

(17) Heidegger, Qu'est ce que la métaphysique? In *Q I et II,* p. 27.

(18) Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme,* Aubier, Paris, p. 151.

(19) Heidegger, Qu'est ce que la métaphysique? In *Q I et II, op. cit.*, p. 31-2.

الفن والحقيقة لأجل تسريح الوجود من الاحتجاب

تمهيد

يتساءل هايدغر عن المعنى المتداول للحقيقة، وعن التسويغ الإشكالي لتحديد ماهيتها وعلاقتها بالوجود. بقي التداول الميتافيزيقي دون القصد مفتوحاً على النسيان. لم يعد أمر الحقيقة منذ أفلاطون ممكناً بعيداً عن المطابقة والهوية. والأخطر، أنّ هذا الرسم تحول بالتقادم إلى سلطة معرفية وسند لكل خطاب فلسفي. يتابع هايدغر التحولات المفهومية للحقيقة عبر مسار مغلق رسمه أفلاطون وأنهاه نيتشه، ولئن اختلفت الأسئلة والتسمية، فالمفهوم يبقى هو ذاته، كما شرّعت له الميتافيزيقا، ففي كل استئناف يقف هايدغر عند ماهيتها تطابقاً وتوافقاً إلى درجة التسليم بأمر التشريع الميتافيزيقي للحقيقة ولتاريخ الفلسفة الغربية.

منحت الحداثة نفسها مساءلة الحقيقة انسجاماً مع الإرث الأفلاطوني، وتابعت أسئلتها تحت ظلال الأرسطية والمسيحية، فالأحكام العقلية والمنطقية، هي أحكام صادقة ومنسجمة مع ذاتية الحقيقة ومع التطابق، أعطى ديكارت الأولوية للذاتية، وللتمثل إلى درجة أصبح مقياساً اهتدت به الفلسفة الحديثة حتى انتفاضة نيتشه. لم تسعد إلّا أن تفكر بعيداً عن الرؤية الميتافيزيقية، برغم أنه الفيلسوف الوحيد الذي طرح موضوع الحقيقة كقيمة قابلة للنقد بعيداً عن التمجيد، وذلك ضمن منظورية نقدية وتأويلية لإرادة الاقتدار.

يعتقد هايدغر أنّ العودة إلى تاريخ الميتافيزيقا هي ضمانة إجرائية للتفكير في الحقيقة، واستكشاف ما صمت عنه تاريخها، إلى درجة بقيت حقيقة الوجود حقيقة محتجبة لا مفكر فيها. تبقى استعادة ماهيتها أمراً مطلوباً للسير بالسؤال الأساسي نحو سؤال الوجود.

بعد سنوات ثلاث لتوقف «الوجود والزمان»، أصدر هايدغر «حول ماهية الحقيقة» استشكالاً يضع الفكر أمام قطيعة مع ميتافيزيقا الحقيقة والمطابقة، ويفتح إمكان استئناف التفكير مجدداً. أصبح مبحث حقيقة الوجود تحولاً جذرياً، لفت انتباه هايدغر إلى أنّ أمر إنهاء الميتافيزيقا «يحتاج إلى استجلاء الحقيقة قصد تملك ما لم يفكر فيه»[20]، ودفعه إلى الانكشاف ابتداء باستعادة المفهوم إلى أصوله البدئية لا احتجاب ونورا في فجوة لا تحددها إلا استعارات اللغة بما هي بيت الوجود.

I ـ تحولات معنى الحقيقة

I ـ 1 ـ الحقيقة المنطقية: المطابقة بين الحكم وموضوع الحكم

يتوقف الحوار الهايدغري مع أفلاطون عند المنعطف الذي شهدته الحقيقة، أي عند أمثولة الكهف «منذ ذلك الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصور المعبر عنه بالقول هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله الذي تحول منذ أفلاطون إلى ميتافيزيقا، فأصبح كله أفلاطونياً»[21]. شكلت الحقيقة مراتب مختلفة، فإذا كان الفلاسفة هم

---

(20) Heidegger, Identité et différence, In *Q I et II, op. cit.,* p. 285.

(21) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? op. cit.,* p. 196.

«أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلي، على حين أنّ من يعجزون عن ذلك ويضلون طريقهم وسط الكثرة والتغيير، لا يستحقون هذا الاسم، فأيهما ينبغي أن يسند إليه الإشراف على الدولة، حسناً، ألا ترى فارقاً بين العميان وبين من عدموا بحق معرفة كل حقيقة، ومن افتقرت روحهم إلى كل نموذج واضح للحقيقة، وعجزوا عن أن يتأملوا جميع تفاصيل هذه الحقيقة المثلى، ويرجعوا بأنظارهم إليها دائماً»[22].

حدد أفلاطون ماهية الإنسان تحديداً ماهوياً، لم يعد ممكناً فهم ماهية الحقيقة بعيداً عن تطابقها مع «الإيدوس»[23]. تحولت ماهية الحقيقة لتقوم داخل فعل الرؤية المستنسخة عن نظام أنطولوجي معطى قبلياً، أنه نظام عالم «الايدوس». انحدرت الأفلاطونية بالفكر إلى الميتافيزيقا، لتصبح قدراً يحكم الفكر الغربي، شكلت الماهية فضاء تتوطنه حقيقة الموجود، على كل «موجود أن يسعد من أجل أن يتساوى مع الأصل، ويتطابق مع النموذج ويتوافق معه»[24].

للإحاطة بالتغير المفهومي والماهوي للحقيقة، يعود هايدغر إلى أهم النصوص الأفلاطونية لاستدراجها إلى الانفتاح على التأويل. يكتب أفلاطون نصوصه كتابة نسقية مغلقة، لا تتحمل أكثر من فهم، نرى «أمثولة الكهف»، مثلاً، وهي أهم نصوصه حول ماهية الحقيقة، نصاً منسجماً مع الرؤية العامة للنسق في فضاء الكهف، «يصنف أفلاطون الموجودات لأجل ذلك، تشهد الحقيقة مراتب مختلفة»[25]. و «تحولات في

---

(22) أفلاطون، الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ص 206 ـ 7.

(23) Gadammer, *Vérité et méthode*, Ed, Seuil, Paris, 1976, p. 310.

(24) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 189.

(25) Ibid., p. 137.

مواطنها»[26]، «في ماهية وجودها»[27]، تظهر هذه الرمزية قدرة أفلاطون على استحداث عالم ميتافيزيقي يكون أصل كل تكوين وانبعاث، ويضع الحقيقة مدعاة للتحول وانقطاعاً عن المحسوس، طلباً للثبات في عالم لا مرئي، فـ «الأسطورة» لا تصف لنا بلغة ملموسة جوهر التكوين فحسب، بل تعطينا فكرة التحول الذي ظهر على جوهر الحقيقة. يعتقد أفلاطون في «التكوين» أصلاً للحقيقة، وفي أمثولة الكهف رمزاً لتحولاتها وانسدادها نحو أفق علوي، هو موطنها منذ الأولين. لم يكن هذا التنزيل الأفلاطوني للحقيقة انفساخاً نهائياً عن «الفيزيس»، واستئصالاً قطعياً للانفتاح التلقائي. ففي أمثولة الكهف تحضر الشذرات والا ـ احتجاب ويظهر برمنيدس و هرقليطس من مواطنيها. فالتكوين ليس على درجة واحدة، وهو عرضة للتغير والتحول، بما يعني أنّ الحقيقة الأفلاطونية ثابتة، وهي عرضة كذلك لهذا التغير.

ليس سهلاً، إلّا من مدعاة التخيل، أن نلغي الحسي ونفقر مستطاع الجسدي للوصول إلى الحقيقة، يظل الإنسان في آخر الأمر يقيم في جسده، ويسكن الكهف عنصراً من عناصر رموزه، إلى درجة يصعب الأخذ الفعلي بالتأويل الأفلاطوني. إنّ الرمزية الأسطورية في الأمثولة تضع الحقيقة أمام إمكانات متعددة، وتدفع بالوجود إلى تحولات تبدأ من لحظة التحول الأولى إلى اللحظة الأخيرة التي تصبح فكرة مطلقة. بدأت الحقيقة من الكهف ومن اليومي الاجتماعي، قبل أن تنفذ إلى «أفق أكثر

---

(26) Heidegger, L'être-essentiel d'un fondement ou raison, In *Q I et II, op. cit.*, p. 153.

(27) Heidegger, La doctrine de Platon sur la vérité, In *Q I et II, op. cit.*, p. 447.

انفتاحاً وإلى نور منقشع بذاته مفتوح على الخير الأسمى»[28]. إن كانت الحقيقة خارج الكهف، فهي كذلك ما ينكشف تلقائياً، وعلى طالبها تذكرها تذكراً يسمح بحملها على الانكشاف في كهف يحتاج إلى الإضاءة التلقائية.

يبقى مقصد أفلاطون تمكين «الايديا» من الانقشاع تلقائياً، «فهي ليست رهينة شيء آخر يوجد وراءها فيظهرها، هي في ذاتها ما يظهر، وليس عليها إلا أن تظهر وتلمع بذاتها»[29]. يحول أفلاطون اليومي إلى موضوع للتأمل العقلاني قصد مجاوزته والارتفاع عن مستواه الحسي، وإلى مستوى أرفع، تصبح فيه النفس أوالية للمعرفة، «إننا لا نرى بالحس العدل في ذاته، أو الصحة في ذاتها، أي جوهر، كل شيء منظور إليه في ذاته، وإنما لا تصل إليه إلا النفس، حينما تسعى إليه بفكرها الخالص، فالعقل وحده هو القادر على الوصول إلى الوجود والحقيقة»[30].

تتموضع الحقيقة شرط إمكان يتجاوز المحسوس لرؤية الوجود في القه، ولكن ألا يحتاج هذا الغنم إلى تدرب مسبق وإلى درجة من التعلم؟. ألا تعتبر الأكاديمية هروباً من الكهف واحتماء بالذاكرة بعد «موت سقراط». ألا يعني ذلك أنّ الفيلسوف يقع في الأخير سجين كهف فرضه السياسي والمجتمع معاً؟. ألم تستهوي أفلاطون نزعة مثالية سمحت له بهندسة أمكنة وفضاءات غيرت المواقع، وبدلت التسميات قصد «تحصين عالم الممكنات والأفكار من كل تغير»[31].

---

(28) Ibid.

(29) Ibid.

(30) أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة عزة قرني، دار النهضة القاهرية، 1973، ص 42.

(31) Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité, op. cit.*, p. 465.

ليست كل الأفكار أو النماذج متساوية في الرتبة الأنطولوجية، وفي الوظيفة الابستيمولوجية، إن مثال الخير الأسمى هو «المثال المنفرد برتبة الشرف عن كل الأفكار والنماذج، فهو علم العلم والحقيقة»[32]. لمّا يماثل أفلاطون بين الرؤية ونور الشمس وبين العلم ونور الايدوس، فلأنه يسعى إلى تسويغ شرعية مثال الخير الأسمى مبدأ نورانياً يسمح لكل الموجودات من الانكشاف. هكذا يشرع أفلاطون إلى خطاب ميتافيزيقي، يكرس مثال الخير «مثال الأمثلة وفكرة الأفكار والمعقولات من حيث هو نور يحدد الوجود»[33].

يظهر أنّ أفلاطون يشرع لقتل مستطاع الجسد، ونبذ المعرفة الحسية قصد رؤية الحقيقة وإدراك نور الخير، الذي يمنح النفس معرفة العالم العلوي، ويحررها من «عالم الكون والفساد، الذي يتخذ موضعه في الجهات الدنيا: عالم الأسفل أي عالم المظاهر»[34] لأجل ذلك دافع أفلاطون عن المُثل ودعا إلى قتل الحواس، قصد الاتصال الفعلي بعالم تضاء فيه حقيقة الأشياء. «إن الشمس بوضوحها، تجعل الأشياء مرئية والعين رائية»[35]. إثر التحول الأفلاطوني في تحييد ماهية الحقيقة ودرجاتها، فمن الحقيقة الحسية، يرفع أفلاطون النظر الفلسفي إلى حقيقة عليا اتخذت المثل موطناً من حيث هي نور يحدد الوجود.

لم يعد الوجود انكشافاً تلقائياً إنما هو بعث داخل «معقولية الحقيقة»[36] مثلت الحقيقة موضعاً غامضاً، لم ينجح الفلاسفة في تقويض

---

(32) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص 239.

(33) Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 185.

(34) Ibid. p. 182.

(35) Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 195.

(36) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? op. cit.*, p. 261-2.

التباسها، فلأن ماهيتها تحتاج إلى هذا الغموض الذي كان أفلاطون الأسبق في رفع كل وضوح عنها، وأحاطها بهالة من اللبس والعتمة. ضاعف أرسطو من غموضها لما عرفها «تطابق بين الحكم وموضوعه، ولما حولها إلى سلطة معرفية حكمت الفكر الغربي حتى نهاية الأزمنة الحديثة»[37]. اعتبر هايدغر النقلة الأرسطية برغم جرأتها إتصالاً بالوجود وبالمعقول الأفلاطوني «الذي كان البداية الفعلية للميتافيزيقا»[38].

I ـ 2 ـ الحقيقة الذاتية: تماثل الحكم وموضوع الحكم

عززت أطروحة توما الأكويني انتماء الفلسفة الوسيطة إلى الظلال الأرسطية، وإلى التطابق، «توجد الحقيقة بالضبط في العقل الإنساني والإلّهي»[39] معاً. لم يبتعد ديكارت كثيراً عن هذا الهدي الميتافيزيقي، ظلت الحداثة موالية إلى التطابق وإلى التوماوية المسيحية، «فلا يمكن للحقيقة وللخطأ بمعنييهما الأصلي أن يوجدا في مكان آخر غير العقل وحده»[40] لا تتعارض الحقيقة مع اليقين، ومع البداهة الذاتية التي مثلت «لحظة جوهرية تحرر فيها الإنسان ليعود إلى ذاته من حيث هو ذلك الموجود الذي يتمثل نفسه، برده كل الأشياء نحو ذاته كحكم أصلي»[41] يفهم ديكارت الحقيقة في مستوى «الأنا أفكر» أو الذات دون توسط، في النور العقلي الطبيعي تقيم الحقيقة، أما التوسط فيخفي الأصل، ويسجن

---

(37) Heidegger, *Etre et temps*, p. 264.

(38) Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 175.

(39) Heidegger, *La doctrine de Platon et la vérité*, p. 453.

(40) Ibid., p. 455.

(41) Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 183.

الذات في الوهم والظلال. تحتاج الحقيقة مع ديكارت إلى منهج صارم يقوم على تمثل الذات أمام نفسها، حتى ترى في ذاتها حقيقة الوجود.

بحث هايدغر منذ الكتابات الأولى عن مفهوم للحقيقة يجنبها التطابق مع اليقين الذاتي في وضعه «الوجود مقابلاً للذات»[42]. تميزت ميتافيزيقا الحداثة برهانها المطلق على الذات مع «ديكارت أو مع غيره «كانط، هيجل وهوسرل، على سبيل التمثيل»[43]. استمر كانط ديكارتياً في فهمه للحقيقة تطابقاً بين «الحكم الذي يصدره العقل على موضوعات التجربة»[44]. يبقى العقل الكانطي غير معصوم من الخطأ، ويبقى مسكوناً بوهم الحقيقة الأولى التي شكلته تاريخياً، أعطت للخطأ مكانة هامة بوصفه لحظة جذرية في تحديد الحقيقة. أما هيجل فيسعى إلى تجاوز النوازع الميتافيزيقية العالقة بالعقل الكانطي، ليس جديراً أن يتغافل كانط عن دور التاريخ في بلورة الحقيقة وتحديد الخطأ، «ما جرت العادة على تسميته خطأ وما تنعته المذاهب الفلسفية كذلك، وأعني عدم مطابقة الحكم وخطأ المعرفة، ليست سوى كيفية من كيفيات الظلال وأنماطه، وهي أكثر تلك الكيفيات سطحية»[45].

ساهمت ميتافيزيقا الذات في الحفاظ على المفهوم التقليدي للحقيقة، وفي مضاعفة سؤال نسيان الوجود. تتمثل هذه الفاعلية في إخضاع الذات لموضوعاتها، و «إلى مشروع مصمم قبلي محدد الأهداف، ولخطة عليها يسير البحث وتتوجه المعرفة ليتم التوصل إلى الحقيقة»[46]. تحكمت

---

(42) Heidegger, *le principe de raison, op. cit.*, p. 138-9.

(43) Ibid p. 156.

(44) Kant, *Critique de la raison pûre, op. cit.*, p. 350.

(45) Heidegger, *De l'essence de la vérité*, p. 187.

(46) Heidegger, *Q III et IV, op. cit.*, p. 223.

الحداثة بتقنيات البحث، ورفعت من شأن العقل و «تحدثت عن تقنيات توجيه الذات من أجل الحقيقة»[47].

يعلمنا ديكارت «الحقيقة في اليقين»[48] ويلزمنا بالانخراط في نهجه، كما ألزم من قبلنا فلاسفة الحداثة. «تقيم الميتافيزيقا الحديثة في مجملها بما في ذلك ميتافيزيقية نيتشه، منذ الآن فصاعداً، داخل التأويل الذي خصه ديكارت للموجود والحقيقة»[49]. لم تنظر المعرفة، منذ انبلاج فجر الحداثة حتى هيجل، إلى جوهرها كتقنية منطقية تنظر إلى ذاتها بحثاً عن وسائل تمكن من ضبط الأرض الصلبة لتوليد الحقيقة ولتنظيم قواعد السيطرة على الموجود.

I ـ 3 ـ الحقيقة واللاحقيقة: نيتشه ومنظورية الحقيقة

لم يفكر الفلاسفة منذ أفلاطون في مشكلة الحقيقة، رغم أنها في «نظرهم السلطة العليا والقيمة الفضلى والوثن المعبود الذي لا يطاله الشك أو النقد إطلاقاً»[50]. لم يعد هذا التأسيس الذي بلغ به هيجل لحظة المطلق أمراً جديراً بالتبني عند نيتشه، لم يعد أمر الحقيقة تفكيراً بمعرفتها، أصبح إشكالاً يتبعها ويتأولها داخل منظورية تتجاوزها جوهراً مطلقاً أو قيمة مُثلى. تحتاج الحقيقة بعد عصور من الانسحاب الميتافيزيقي إلى نقد جينيالوجي. «يجب أن نحاول طرح قيمة الحقيقة للمناقشة»[51].

(47) Ibid., p. 224.

(48) Heidegger, L'origine de l'Oeuvre d'art, In *Chemins, op. cit.*, p. 47.

(49) Ibid., p. 69.

(50) Nietzsche, *La généalogie de la morale, op. cit.*, p. 26-7.

(51) Ibid. p. 24.

يظل تاريخ الميتافيزيقا تاريخاً للحقيقة، وتبقى معرفتها منسوبة إلى أصل هو الابتداء والانتهاء المطلق الذي رفعها إلى أقاص بعيدة، لم تعد تمثل حافزاً فلسفياً. لم يشك نيتشه في إرادة الحقيقة أثناء تقويضه للميتافيزيقا الغربية، كان يبحث عن درب باسم الدعوة إلى حقيقة مضادة، ومقابلة الميتافيزيقا بميتافيزيقا، وتمجيد الحقيقة ضد الخطأ. مجّد الفلاسفة مُثلاً عليا استحوذت على عالم الظواهر، وحولت «الحقيقة إلى حكاية»[52].

يعتقد جيل ديلوز أنّ نيتشه لم يشك في إرادة الحقيقة، ولم يتساءل عن ماهيتها وعن إسناده لها تعريفاً نهائياً. «إنّ هدف الرسم الجينيالوجي هو تحديد القوى التي تحرك هذا المفهوم، كم من المشكلات طرحت لنا إرادة الحقيقة التي سوف تورطنا أيضاً في مغامرات خطيرة، هذه الحقيقة التي كلمنا عنها الفلاسفة دائماً باحترام (..) فإذا سلمنا بأننا نريد الحقيقة، لماذا لا نريد بالأحرى اللا ـ حقيقة، أو انعدام الحقيقة، أو حتى الجهل. وهل نصدق ذلك؟ يبدو لنا في الختام أنّ المشكلة لم تطرح يوماً وصولاً إلى هذا الحين، وإننا أول من رآها وواجهها وتجرأ عليها»[53].

تُعد إرادة الحقيقة جوهر السؤال النيتشوي، الذي يطرحه لأول مرة، وإن تابعت الإرادة مجمل تاريخ الحقيقة، أنه سؤال جوهري في جذريته، لاختلافه عن كل الأسئلة التي طرحت حول الحقيقة. لا يبحث نيتشه عن ماهية الحقيقة بقدر ما يبحث عن إرادة الحقيقة، إشكال سكت عنه التصور الميتافيزيقي، ويحتاج إلى «حفر نيسابي ينتهي بنا إلى مساءلة من يبحث عن الحقيقة، وما يريده في نهاية الأمر»[54].

---

(52) Nietzsche, *Les cripiscule des idôles,* 109.

(53) Nietzsche, *Parle la le mal et le boen,* p. 1.

(54) Nietzsche, *La volonté de puissance,* 516.

يجيب جيل ديلوز عن هذا السؤال من عمق الطرح النيتشوي، واستناداً إلى إرادة الاقتدار، يصف مفهوم الحقيقة عالماً على أنه حقيقي، حتى في العلم تشكل حقيقته ظاهرة ما، عالماً متميزاً عن عالم الظاهرات، والحال أنّ عالماً حقيقياً يفترض إنساناً صادقاً يحيل إليه، كما إلى مركزه من هو هذا الإنسان الحقيقي؟ «لأجل التمكن من تخيل عالم الحقيقة والوجود توجب أولاً، خلق الإنسان الحقيقي»[55].

إنّ من يطلب الحقيقة، عليه أن يعارض الزيف، ويرفض الخداع، ويأخذ بإرادة الحقيقة كتعامل مع عالم ظاهر. لكن، ألا يعتبر رفض الخديعة مطلباً قيمياً وأخلاقياً لحياة فضلى تتجاوز العالم الظاهر. أليس هذا المطلب مطلباً ميتافيزيقياً في أساسه؟ يعتقد نيتشه أنّ فهم الحقيقة ضمن هذه المنظورية يمثل تجذيراً لرواية ميتافيزيقية، دأب عليها الفلاسفة حتى هيجل. لا يقف مطلب نيتشه عند هذا الفهم الساذج، وعند هذه الثنائيات الميتافيزيقية.

لا تتوقف مقاصد النقد الجينيالوجي عند تقويض سلطة الميتافيزيقا وإنهاء خطابها، لأنه من الصعب التحامل على تراث إنساني، واختراق المقدس منه. كان حدث نيتشه تقويض صورة المطابقة بين الحقيقي والإلّهي، وإلغاء وثن العالم الفوق ـ حسي. فليست الحقيقة «بالذات عصية عن النقد ولا هي من الخلق والإلّهي، يجب أن يكون النقد، نقد الحقيقة بالذات»[56].

يراهن نيتشه على منظورية الحقيقة، وعلى تجاوز الفهم الميتافيزيقي السائد، وعلى «التحرر من كل فهم للإنسان كذاتية»[57]. فالحقيقة

---

(55) Ibid., p. 107.

(56) Déleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, p. 126.

(57) Heidegger, l'essence de la vérité, In *Q III et IV*, p. 194.

المنظورية ليست غاية، هي وسيلة تحتمل التأويل، وترفض الانخراط في المطابقة، لأنها «لا تقيم داخل القضايا والأحكام»[58]، والانتماء إلى جذور تيولوجية، فما أن تعي إرادة الحقيقة ذاتها سوف تصبح بلا أدنى شك موت الأخلاق.

تقوم منظورية نيتشه على الاعتقاد في الحقيقة، دليل نحو إرادة الاقتدار، «فالحقيقة بما هي قيمة، هي التي يجب أن تقوي الإرادة، وتنفع الحياة، فتوفر الشروط الضرورية للحفاظ عليها، كانت منظورية الحقيقة استجابة لتجربة عميقة بالحياة. يسعى النقد الجينيالوجي إلى بلورتها في العالم المنظور دون استناد إلى بديل عن بديل. «نريد أن تخترق إمكاناً، نريد مثلاً أعلى آخر في مكان آخر، طريقة أخرى للمعرفة، مفهوم آخر للحقيقة»[59].

يحملنا نيتشه إلى عالم بلا حدود، وإلى نصوص بلا عناوين، وإلى دلالات بلا معنى، ثم يحملنا في آخر الرحلة إلى منظورية تفتقر إلى الحقيقة. إنه يحاول تدمير كل اعتقاد راسخ بعالم ـ فوق ـ حسي، وتوجيه نظرنا إلى عالم الأرض، وإلى حقيقة الجسد وفوران الحواس، إلى عالم من العلامات والدلالات المفتوحة على التأويل، وعلى قطع التماسف بين المتناقضات وبين الحقيقة والخطأ. تولدت الحقيقة من الخطأ، ولا داعي بعد اليوم إلى الاحتماء بها دون الانتباه إلى ضرورة الخطأ، بما هو حاجة تقوم عليها منظورية الحياة وصيرورتها. إنّ «الحياة ليست برهاناً، لأنّ الخطأ يكون ضمن الشروط التي يقوم عليها»[60]. يُعد

(58) Ibid p. 172.

(59) Déleuze G., *Nietzsche et la philosophie, op. cit.*, p. 127.

(60) Nietzsche, le gai savoir, p. 121.

رقي الحياة مبعث كل تقويم، وغاية كل حقيقة، حتى وإن كانت الحقيقة هي الخطأ والوهم. ليس خطأ الحكم في نظرنا، اعتراضنا على هذا الحكم، قد تكون هذه القضية أدهش ما في كلامنا، كل ما في الأمر أن نتعلم إلى أيّ حد يصلح هذا الحكم للرقي بالحياة حتى يصبح الإحجام عن هذه الأحكام الخاطئة إحجاماً عن الحياة وإنكاراً لها.

يستعيد نيتشه وحدة الأضداد، وحدة الحقيقة والخطأ/ السطح والعمق/ الواقع والوهم. لم يكن هذا كافياً، برأي هايدغر، حتى يحرر الحقيقة من سلطة ميتافيزيقا المطابقة فإذا كانت الحقيقة، كما يقول نيتشه، نوعاً من الخطأ، فهي تتمثل أولاً وبالذات في كونها حاجة الفكر التي تحرف الواقع، ليصبح بدوره مخالفاً للصيرورة، وغير مطابق لحركتها، ومخالفاً كذلك لصحة التفكير.

بهذه الترسيمة، يضع نيتشه الحقيقة في المسار نفسه الذي صار على هديه الفكر التقليدي، بما هي صحة الحكم. لمّا حدد نيتشه مفهوم الحقيقة كصواب للنظر، كان ينطوي برأي هايدغر على قبول مبدئي بالمفهوم التقليدي للحقيقة، إذ أنه يعكس النتيجة النهائية التي تمخض عنها ذلك المنعرج الذي تم في «ماهية الحقيقة»، فجعلها تنتقل من لا تحجب الموجود إلى صواب النظر، بمعنى، عرفت الحقيقة اكتمالها، وعرفت معها الحداثة نهايتها. «إن المقصود بالاكتمال ليس نهاية الميتافيزيقا وانعدامها، المقصود به، استنفاد الميتافيزيقا لإمكانيتها»[61].

(61) Heidegger, *Q II,* Gallimard, Paris, 1971, p. 52.

II ـ تحولات معنى الحقيقة

II ـ 1 ـ التحول من الحقيقة الأنطوقية إلى الحقيقة الأنطولوجية

أصبح هايدغر يفكر في مسألة حقيقة الوجود سؤال جذري لا يحتاج إلى تأجيل، بعد أن أدرك أنّ معنى الوجود أضحى سجين اللغة الميتافيزيقية. إن احتاج معنى الوجود إلى أساس أنطوقي، فإن حقيقته لا تحتاج إلى أصل، إن كانت هي بالأساس هاوية سحيقة، وإن كان الوجود عدماً، يكفي أن يعلو الوجود عن الموجود حتى يظهر دون أساس أنطوقي، ذلك أمر الحقيقة؛ انكشاف واختفاء للوجود في الآن ذاته. كان الموجود استحداثاً لتعيين معنى الوجود، لم تتبلور الحقيقة بالدرجة الكافية باعتبارها مرحلة تحضيرية لا تنفي إنجازات «الوجود والزمان»، وإنما تضعنا أمام سؤال حقيقة الوجود، وأمام الوجود، دون إحالة إلى موجود، أو دون خيط هاد، هو «الموجد».

لا يعتبر الانتقال من معنى الوجود إلى حقيقته تحولاً تدميرياً لماهية الإنسان، لأن خروج هايدغر عن المعنى ليس خروجاً اضطرارياً، هو استجابة لخطوات التخطيطة التي رسمها منذ «الوجود والزمان» توافقاً على منهج الإنهاء الميتافيزيقي. لا يختلف البحث في معنى الوجود عن البحث في حقيقته. إنّ الحقيقة الأنطوقية، (حقيقة الموجد)، هي هدي إلى الحقيقة الأنطولوجية (حقيقة الوجود)، فانكشاف الوجود يحتاج، أولاً، إلى المعنى أو الحقيقة الأنطوقية، التي يعتبرها هايدغر خيطاً هادياً إلى حقيقة الوجود الأنطولوجي. يبقى الوجود الإنساني أمام خيارين لا ثالث لهما: إما التلفت إلى ما يوجد، وإما البحث عن حقيقة الوجود، وإن كان الخيار الثاني غنماً رفيعاً، فإن إدراك أحدهما يحتاج إلى إدراك الثاني، لأن العلو عن الخيار الأول يتحول إلى عائق يحجب حقيقة الوجود.

تلك هي الإشكالية التي اعترضت هايدغر، واعترضت تاريخ الميتافيزيقا. فالتمزق الذي أحدثه أفلاطون بين ترك الموجود يوجد وبين الموجود في كليته، ظل يتابع الفلسفة إلى درجة يمكن القول إنّ الانقطاع الهايدغري في «الوجود والزمان» كان نتيجة لهذا التمزق بين معنى الوجود وبين حقيقته. يفهم هايدغر معضلة الفكر الغربي في جملة أساسية افتتح بها سفر (1927)، وهي أنه من الصعب الآن تجاهل قدرة الخطاب الميتافيزيقي على التحكم بمفاعيل (ميكانيزمات) المشهد الثقافي الغربي، وتوجيهه وجهة تحجب حقيقة الوجود.

في ظل هذا الانسحاب، تبقى حقيقة الوجود معلقة في الممكن، وتبقى العودة إلى الأصول الأولى أمراً ضرورياً، إلى درجة تتحول قضية الوجود التزاماً مصيرياً احتاج إلى المساءلة، يعد «الإنسان بما هو موجود يوجد، أهل لهذا دون غيره، فلا حقيقة للوجود إلا بموجد يوجد»[62]. يستدعي هايدغر بعد «المنعطف» الوجود دون الإحالة إلى «الموجد»، أنه يوجه سؤاله إلى مسألة الحقيقة أمراً ضرورياً يأخذ الأسبقية الأنطولوجية، فـ «تفسير الموجود يحتاج إلى حقيقة الوجود»[63].

يمنح سؤال الحقيقة الوجود الأولوية الأنطولوجية، ويرفعه سؤالاً مختلفاً عن السؤال الأنطوقي، وعن السؤال الميتافيزيقي الذي جسدته الحداثة، خصوصاً في مجموعة من التحولات، كان رسمها كانط واختتمها نيتشه «عوداً أبدياً للمتماثل»[64]. تفقد الحقيقة الأنطوقية، في رسالة هايدغر إلى جان بوفري، موضعها. يتحول السؤال الهايدغري من

(62) Heidegger, *Etre et temps, op. cit.*, p. 278.

(63) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme, op. cit.*, p. 77.

(64) Ibid., p. 82.

سؤال عن معنى الوجود إلى سؤال عن حقيقته، وهو تحول يحمل رداً على الطرح السارتري حول ماهية الإنسان، حتى وإن كان الوجود أسبق من الماهية، لأن هذا القلب للكوجيتو الديكارتي يظل حاملاً لثقل ميتافيزيقي يحمل إرهاصات أفلاطونية، فلا «الوجود والعدم» ولا «الوجودية نزعة إنسانية»، يحملان خلاص الوجود من طغيان النسيان الميتافيزيقي. إنّ كل قلب يظل ميتافيزيقياً، لأن الوجود يحتاج إلى علو، أي إلى تمايز عن كل الموجودات. لا ينفي هايدغر الموجد، إنما كان يشرِّع إلى أصل يحتاجه الوجود الإنساني لكي يوجد. لم يضح هايدغر بالإنسان، بقدر ما سعى إلى تقويض النزعة الإنسانية بما هي ميتافيزيقا.

يجب أن نبحث في الوجود مستقلاً عن كل موجود، وعن الإنسان، إنّ علاقتنا به لا تحتاج إلى وجود الموجد، لأنه لا يحتاج إلى ماهيته. ليس للوجود قاعدة أو أساس، هو هاوية سحيقة لا تحددها الأرقام والمعادلات، إنّ انكشافه لا يحتاج إلى أساس، وإن كان هايدغر لا ينفي حاجة الوجود إلى الموجد، فإنه لا يماثلهما. لا يخضع الوجود لنداء الموجد، فهو الصوت الأعظم الذي يتحقق في الإنصات إلى نداء صوت أخرس لا يسمع ولا يتموضع مصدره: إن ظهوره ميؤوس منه، منح هايدغر اللغة إعجازاً يكشف النقلة من معنى الوجود إلى بحث حقيقته، من داخلها يظهر الوجود، وفي الكلام يتحقق الإنصات إلى صوته. أن ننصت هو أن نفكر بعمق في حقيقة الوجود.

يتحول نفي كل أساس للوجود إلى غموض في القصد، وضمور في معنى الطلب، فما معنى أن لا يكون للوجود أساس؟ وما الجدوى من أساس هو هاوية تنفتح عن العدم. إذا كان الأصل هو موطن الحقيقة ألا يتحول هذا التشريع إلى غموض يأتي على كل مؤلفات هايدغر؟ ألا يتحول هذا اللبس إلى بيداء فكرية يصعب الإقامة فيها، إلى درجة أن «كل

كتاب من كتبه يبدو وكأنه يعيد الكرة من جديد، ويعيد كل شيء من البداية»[65].

يصر هايدغر على «الوجود الهاوية» إبقاء لحقيقة الوجود سراً وحدثاً مفاجئاً، استجابة لماهية الميتافيزيقا التي تحتاج إلى ماهية معينة، أو إلى تعريف محدد يعفي طالبها من كل تحول، إلى درجة القول إنّ المنعطف لم يكن حاسماً لإنهاء الميتافيزيقا، لأن هذه المجاوزة تحتاج أولاً إلى إعادة النظر في مفهوم الميتافيزيقا، وثانياً إعادة النظر في مفهوم الحقيقة حتى لا «تصبح محاولته مجرد ترميم للميتافيزيقا»[66].

أثبت هايدغر أنّ مبحث حقيقة الوجود هو الأنطولوجيا كتحريض له إلى كشف حقيقته، إلّا أنّ هذا الانكشاف يبقى غامضاً، فلا الوجود ولا الإنسان قد نال شرف التحرر من الميتافيزيقا. لم يكن الإنسان قادراً على مغالبة تاريخ ميتافيزيقي، والنيل من تراث مثلث الميتافيزيقا أساسه. ليس الفلاسفة مصدر وهن السؤال الفلسفي، وليسوا من يتحملون مسؤولية نسيان الوجود. يعيد هايدغر هذا الوهن إلى الميتافيزيقا، فهي لا تتحمل التحديد، ولا تقوم على قول واضح يفتح أمام السؤال درب الوجود. ليس الإنسان هو المسؤول عن التفكير في حقيقة الوجود، الوجود من يدع الإنسان يفكر، وطالما الوجود ما زال منحجباً فيصعب التفكير.

II ـ 2 ماهية الحقيقة: التلازم بين الحرية والحقيقة في انكشاف الوجود

مثلت الحقيقة فسحة للموجود، وهي على الدوام إمكان وانفتاح، هي

---

(65) Hanna Arent, Heidegger in Quatre vingts ans, in critique, 1971, N° 270, p. 919 - 20.

(66) Heidegger, *Nietzsche, II, op. cit.*, p. 370.

في ماهيتها حرية، تترك الموجود لوحده في مواجهة ذاته تحسباً لظهوره. وانسجام مع انفتاحه، يستدعي هايدغر ما ينفتح حراً من كل قيود اليومي والتراثي، متعالياً عن ما هو شيئي: الحرية ضامن لتعيين فضاء الانفتاح وموضع المنفتح. لماذا حاجة الفلسفة للحرية؟ أهو ضرب من الاعتقاد الصريح؟ أم هو تضمين يرفع منزلتها ويماثلها بمطلب الحقيقة؟. لا يظهر الغائب إلا لمّا يكون سيداً طليقاً، وتلك مزايا الحرية، ومتعالياً على الوجود، وتلك مزية الاختلاف التي احتاجها هايدغر لردم الهوة بينه وبين الوجود. يحتاج الوجود إلى الحرية لما تتعالق مع الحقيقة دفعاً لانكشافه.

ينفي هايدغر امتلاك الإنسان للحرية، إلا لما تسمح له هي ذاتها من الانفتاح على المنفتح داخل رؤية أصيلة للتاريخ، هو تاريخ الحرية والحقيقة، واستثناء لتاريخ الطبيعة لحاجتها للوجود الفعلي، والوعي الزماني بالتاريخ. لم يفهم هيجل تاريخ الحقيقة مثلما ينتزعه هايدغر الآن انتزاعاً من تاريخ الميتافيزيقا، الذي كان هيجل أبرز من شكل نسقه المطلق. فمن هذه المماثلة، ينفصل هايدغر عن الحداثة وعن حقيقة الذات. ينفي ديكارت وحدة الحرية والحقيقة، فمن أسباب الأخطاء التي بلغها الإنسان أنه أطلق العنان لحريته: الحرية أن نعرف قول «لا» للأهواء والرغبات، وللعالم ونتعدى الجسدي إلى الفكر والذات المفكرة إلى التأمل، فالإنسان سيد على حريته، ولا عجب أن يترادف مفهوم الحقيقة مع مفهوم اليقين، وأن «يمتلك الإنسان القدرة على تصور هذا الذي نسميه بصفة عامة شيئاً، أو حقيقة أو فكرة»[67].

لما يقول هايدغر أنّ جوهر الحقيقة هي الحرية، فهو للتأكيد على أنّ الحرية مطلب إنساني دون أن يتجاوز حدودها، بفضلها يمكن للإنسان من

---

(67) Descartes, *Discours de la méthode, op. cit.*, p. 197.

الانفتاح على المنفتح، فالحرية ليست مطلباً ذاتياً، هي قرار خاص بالمنفتح، لا يمتلك الإنسان الحرية كما يمتلك شيئاً آخر، الحرية تمتلك من الوجود. ضمن هذه العلاقة يقع «تمهيد السبيل لتاريخ الإمكانيات الأساسية التي تخص الإنسانية في إطار انكشاف الموجود في كليته»(68).

لم يبلغ الإنسان، برأي هايدغر، حقيقة وجوده، ولم يمتلك بالقدر الكافي الحرية التي تهبه الانفتاح على الموجود. إنّ البحث في ماهية الحقيقة والخروج بها عن التأصيل والمطابقة هو السبيل لتمكين الإنسان من حريته، ولأن الحقيقة جوهرها الحرية، «فمطلب الوجود يبقى في هذه الحالة رهين تجديد ماهية الحقيقة»(69). ولممارسة هذه الحرية، يدرك هايدغر ضرورة فهم ماهية الحقيقة من داخل الحقيقة نفسها، إلى درجة تتحول القرارات الإنسانية تحت ماهية هذه الحرية ضرباً من المنع، في هذا المنع على ترك الموجود يوجد يظهر انعدام الحقيقة. ليست الحقيقة من تسمح بالانفتاح، فاللا ـ حقيقة هي كذلك من إمكانات الوجود الإنساني. يأخذ الإنسان مجموعة قرارات تاريخية حرة، إلى درجة أنّ اللا ـ حقيقة لا تنشأ عرضياً أو صدفة لعجز الإنسان على فهم مقاصد حريته. «بالعكس، يتحتم على اللا ـ حقيقة أن تنحدر من جوهر الحقيقة، ولا يمكن في الواقع لقضية صحيحة أن تتعارض بكيفية حادة مع قضية خاطئة مرتبطة به، إلا أنّ الحقيقة واللاحقيقة مرتبطتان في جوهرهما أشد الارتباط»(70).

تقوم ماهية الحقيقة على مبدأ الحرية، فالأفعال والأحكام الإنسانية

---

(68) Heidegger, De l'essence de la vérité,p 181.

(69) Vattimo, *Introduction à Heidegger*, p. 85.

(70) Ibid., p. 179.

تتصل بما هو واقعي، وبما يخص الوجود الإنساني، ولأن الإنسان وجد وجوداً حراً، فهو في تماسف مع الموجودات والأشياء. يتجه الإنسان إلى المنفتح بوصفه حائزاً على حريته، امتلكته في جانب آخر لتأكيد وجوده الخاص وقدرته على العلو وممارسة تجربة الانفتاح. تصبح الحقيقة والحرية أمرين لأمر واحد ممكن التحقق. الموجود المنفتح هو الأجدر بالحرية بما هي انفتاح، ولذلك كان هايدغر حريصاً على أن لا يميز أو يفصل بينهما. فالاثنان فعلان لفعل واحد، يحقق ظهور الوجود. لما تفهم الحقيقة تفهم في الآن ذاته الحرية في علاقتها بالوجود الإنساني المتناهي الذي له القدرة على تحويل هذه الحرية إلى ضرب من المعرفة والانفتاح.

غيبت الميتافيزيقا التعالق الضروري بين الحقيقة والحرية، مقاماً للانفتاح فكانت مطابقة منطقية بين الأحكام والموضوعات، دون أن يكون الوجود الإنساني موضوعها ومصدرها. إنّ اقتران الحقيقة بالحرية هو في جوهره اقتران بالوجود الإنساني، وبعالمه. فالحرية جوهر الإنسان وماهيته. تعود الحقيقة إلى عالمها الإنساني، بعد أن أفقدها أفلاطون انتماءها الطبيعي. لم تعد الحقيقة مطابقة بفعل الحكم المنطقي، فهذا الضرب من التكريس الميتافيزيقي لم يكن وفياً لإحالة الحقيقة. لم تكن الحقيقة تطابقاً، ولم تكن تلغي التناقض (اللا ـ حقيقة)، فالحقيقة انكشاف تلقائي وظهور للوجود من عتمة الانسحاب. تمثل الحرية اللحظة الكاشفة لما يمكنه تمزيق الانحجاب وقطع الانسحاب.

يفرد هايدغر للحرية معنى الوجود، مبتعداً عن كانط مقترباً من هيجل. الحرية ليست ادعاء ميتافيزيقياً، إنما هي شرط امتلاك شروط الانفتاح وشرط التفكير في ما لم يفكر فيه ضمن تاريخ نسيان الوجود. تتحمل الحرية حملاً أنطولوجياً أصيلاً، يسمح بانفتاح الوجود الإنساني قصد القرب والمشاركة لما ينقذ الوجود. أفرد هايدغر لتحقيق هذه المماثلة

منظومة مفاهمية تنفتح على لغة متحررة من السياقات المنطقية، وإذن، فهو يفكر ضد الميتافيزيقا من داخل اللغة إلى درجة أنّ الحرية تصبح ممارسة لغوية، فالكلام عن الحقيقة يحتاج إلى الحرية، وإلى العلوم التي لا تتحقق إلا داخل اللغة.

يبقى هذا الاستحضار الهايدغري للحقيقة مفتوحاً، إن لم نجد معنى الانفتاح في الحرية. ألا يمكن إذا أردنا أن نفكر ضد هايدغر وضد «ماهية الحقيقة هي الحرية»[71] أنّ هذه الأطروحة متشددة ومدمرة للحقيقة وللحرية معاً. بعد أن أسندت الحقيقة إلى موجود متغير الأطوار والمراحل، تحكمه الظروف أكثر مما تحكمه سنن الطبيعة وتدفعه الإيديولوجيا أكثر مما يهبه له الفكر، فمثل هذه النوازع لها ضلع في تحديد ماهية الحقيقة.

إنّ أصل الحقيقة، شأن المفاهيم المفكر فيها، لا يتأسس على أصل إنساني، فإذا أردنا تحقيق التوافق بين الحرية والحقيقة، علينا أن نعيد النظر في مجمل الأحكام المسبقة، وأن نقلب بشيء من الشجاعة الفكر السائد حول هذه العلاقة، بحيث نستند إلى مرجعية تنقل تفكيرنا إلى «الميدان الذي تنفتح وتنكشف فيه ماهية الحقيقة انكشافاً أصيلاً»[72]. يرافع هايدغر عن ماهية الحقيقة، لا لكونها تطابقاً، إنما لأنها انكشاف يعلو على الإنحجاب، وهي أكثر أصالة للحقيقة التي تسمح للموجود بأن يوجد، وللحرية بأن تظهر وجوداً منفتحاً. «إنّ ماهية الحرية منظوراً إليها على ضوء ماهية الحقيقة، تبدو أمام الموجود من حيث أنه سمة كونه قابلاً للانكشاف»[73].

---

(71) Heidegger, *De l'essence de la vérité,* p 180.

(72) Ibid., p. 175.

(73) Ibid., p. 176.

تسمح الحرية للموجود أن يوجد في الانفتاح وجوداً تاريخياً. في هذه اللحظة التاريخية، لحظة انكشاف الموجود انكشافاً تلقائياً، يتحول الانفتاح إلى موضوع مساءلة جذرية، كانت في رأي هايدغر اللحظة التي يجب أن تكون بداية لتاريخ الفكر الغربي، وللزمان التاريخي «الذي هو ذاته غير قابل للقياس، لأنه يدشن إمكانية كل قياس»[74]. تتحقق مجموعة الإمكانيات التاريخية والحضارية ضمن الانكشاف الذي تعود إليه كل «القرارات الحاسمة والقلية في التاريخ»[75]. يحقق الوجود الإنساني توافقه مع وجوده الخاص على مبدأ حر، وبالتالي يستطيع أن يفهم الحقيقة ويعين اللا ـ حقيقة من حيث أنه يجمع بينهما جمعاً أصيلاً، لا يتعارض مع الانفتاح، لا تبلغ الحقيقة ماهيتها (الحرية) إلّا إذا تم احتواء التفكير في اللا ـ حقيقة ضمن انكشاف الحقيقة.

يتمسك هايدغر بشرعية ما به يوجد الموجود، لأنه لا يحتاج إلى حرية. أليس هو الحرية، إن كان الانكشاف قريناً لماهيته. إنّ إمكان الحقيقة هو نفسه إمكان الحرية، وهما في الآن نفسه إمكان واحد. فالحرية عند هايدغر ليست حرية الإنسان في آخر الأمر، لأنه مملوك لها وهي خاصية الوجود، «صدرت الحرية أولاً كحرية تجاه ما هو متجل في إخضاع المنفتح»[76]. يستخدم هايدغر التاريخاوي لنقل الحرية من وضعها الأنطوقي إلى وضعها الأنطولوجي، إلا أنّ هذا التقويم يرافقه بعض الالتباس، إنّ وضع الحرية موضع سلوك إنساني قد لا يفي بالماهية

(74) Ibid., p. 178.

(75) Ibid., p. 179.

(76) Ibid., p. 175.

الأساسية للحرية، كانت الحرية دفعاً للوجود إلى الانكشاف، فهي كذلك تتوطن الوجود الإنساني، أي كيف يسمح الجمع بين السلوك و (الموجود الكائن) والانكشاف (الوجود)؟ أيهما جدير بهذه الحرية حتى يكون الآخر هو حر كذلك؟.

يظهر أن هايدغر ما يزال تحت ظلال الفهم الميتافيزيقي للحقيقة كمطابقة، ففي الحرية يترك الموجود يوجد بما يحقق التطابق المبدئي بين الموجد والوجود، وللتوضيح، تبقى علاقة هايدغر بهذا الإشكال عند حدود العلاقة بين الحقيقة الأنطوقية والحقيقة الأنطولوجية. يظل نص «حول ماهية الحقيقة» غموضاً والتباساً قد يؤجل غنم اللا ـ احتجاب، والتحرر من الحقيقة كمطابقة. كيف يتحقق هذا الغنم وهايدغر يصر على فهم الأشياء من داخل نقيضها، دون أن يتماثل مع التناقض الهيجلي.

يتقوم الوجود من العدم، ويطلب الانكشاف الاحتجاب، وتحتاج الحقيقة، إلى اللا ـ حقيقة، لا تصل مسألة ماهية الحقيقة إذن إلى ميدانها الأصلي إلا عندما تمكن الرؤية الأولية للماهية الكاملة للحقيقة من احتواء التفكير في اللا ـ حقيقة، ضمن انكشاف الحقيقة. ينبهنا هايدغر إلى ضرورة عدم الأخذ بالمفاهيم الثابتة، بل أنه سارع لتجديدها، وتلميع صورتها على الدوام، إلى درجة القول إنّ هايدغر لم ينفذ بعد من البدء الأول.

II ـ 3 ـ جينيالوجيا الحقيقة: العودة إلى الأصل الاغريقي

يستدعي هايدغر تاريخ الوجود فهماً لتاريخ غير مفكر فيه، ولتأويل مسكوت عنه انطلاقاً منه. يحفزنا هذا الاستطلاع منذ البداية إلى مثل هذه القراءة. لا بد لتاريخ الفكر الغربي أن يتضمن إشارات تكشف لنا من ورائها حجب طور من أطوار الوجود، هو حجب لما نسميه تاريخ

الوجود، «الذي هو انكشاف وانتشار. يظهر أمامنا ويختفي في الآن ذاته»[77].

يتنزل الجهد الهايدغري في متابعة اللحظة التي تجمع المتناقضين، ضمن وحدة كانت موضوع الفلسفة على الدوام. كانت الحقيقة جوهر الفعل الفلسفي، وإن كانت السياقات تختلف باختلاف المراحل والمتابعات. يعاود هايدغر الحقيقة في ظل هذه التحولات ويستعيدها عند أصلها الإغريقي قبل أفلاطون، يفهمها الإغريق لا ـ احتجاباً ليست مطابقة، قبل أن تفقد جوهرها، بفعل التماسف الحاصل بين الفيزيس واللوغوس. ولفهم الحقيقة في أصولها القبل ـ سقراطية، كانت اللغة الإغريقية حقلاً إجرائياً للوقوف عند بنيتها وأصلها. مثل اللا ـ احتجاب أصل الحقيقة وماهيتها، دون أن ينفي هايدغر المفهوم المتداول، بوصفه دليلاً إلى هذا الأصل، وإلى المراحل التاريخية التي شكلت أسس الفكر الغربي، ومعه مفهوم الحقيقة، «ففي ضوئها يمكن تحديد الخيط الهادي إلى الحقيقة كانكشاف، وكتجربة أساسية، كانت بديهة بالنسبة للإغريق»[78] يعتقد هايدغر أنّ المفهوم الميتافيزيقي للحقيقة «لا يمنح الحقيقة المعنى الأصلي، لأنها بالأساس لا تقيم أصلاً في الحكم»[79] لذلك يمنحها معنى مغايراً للإحالة والمرجعية. يصبح سؤال الماهية موضوع الاستشكال، دون البقاء تحت «الظلال الماهوية للميتافيزيقا»[80]. يفكر هايدغر في الماهية، متحرراً من مبدأ الهوية، ومن العدة المنطقية التي سوغها أرسطو لبناء سلطة المنطق الصوري على الفكر. شكل أرسطو

---

(77) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 148.

(78) Heidegger, La doctrine de Platon sur la vérité, In *Q I et II, op. cit.*, 450.

(79) Heidegger, De l'essence de la vérité, In *Q I et II, op. cit.*, p. 170.

(80) Heidegger, L'origine de l'œuvre d'art, *In Chemins, op. cit.*, p. 55.

خيطاً هادياً لهايدغر، على الأقل، لرصد الاختلاف بين سؤال الماهية والماهية في كليتها. يعتقد هايدغر أنّ الإغريق لم يمنحوا الماهية ماهيتها التي لا تتحدد أصلاً. لم يبحثوا، في الماهية إلا على جهة المنطق.

نقل هايدغر السؤال عن ماهية الحقيقة إلى سؤال عن حقيقة الماهية، دون أن ينفي صدق المعادلة المقلوبة، لأنه لا ينكر حقيقة الماهية، ينكر عدم فهم الميتافيزيقا للماهية. ورفعاً لهذا اللبس، يعود هايدغر إلى ما قبل البدء الأول، عندما كان النظر والإبصار يغني عن الأدلة المنطقية في إظهار الموجود. لم يفهم الغرب، إلى الآن، الوقوف عند البدء أو الأصل، فحتى الإليثيا لم تكن متأسسة تأسيساً يمس ماهيتها، وإلا لما أمكن لأحد أن يرفعها إلى المطابقة.

فهم الإغريق قبل سقراط الحقيقة لا ـ احتجاباً، وخروجاً تلقائياً للموجود من الاختفاء، ففي محاضرته «حول ماهية الحقيقة»، يرفع هايدغر الحقيقة عن مضمونها التقليدي إلى أصلها القبل ـ سقراطي كـ «الِيثيا»، بوصفها ما يسمح برؤية ما انسحب في النسيان الميتافيزيقي، وفي الفراغ الذي سنّته المطابقة، لا يصل التطابق حقيقة الوجود لكونه حكماً يتغير بتغير حالة الحكم. أما «الإليثيا» «فهي الأصل في الانكشاف، وهي ما كان موضوع الانكشاف منذ بداية الفكر الغربي»[81].

تُفهم «الإليثيا» بمعنى مصارعة خطر الاختفاء، والبحث عن إمكان استدعائها. يحتاج كل انجلاء إلى رصد بواطن الاختفاء، وإن كان الأمر عسيراً. لا نفوز في الأخير بغير العودة إلى ادعاءاتنا، بأننا قادرون على خرق اللا ـ مفكر فيه في احتجابه، إذا كانت الحقيقة كشفاً وانجلاء، فالأمر يحتاج إلى التكتم عن سر جوهري، كان برميندس ومن معه قد

---

(81) Heidegger, De l'essence de la vérité, In *Q I et II, op. cit.*, p. 178.

أدركوه من قبل: «الانكشاف يحتاج إلى اللا ـ انكشاف». يلزمنا التفكير بحدود اللا ـ انكشاف، بوصفه مهبط الوجود، تلك هي «الإليثيا»، أن تبقى على السر كما «يعينها الإغريق، وفيها يبقى العنصر المثبت على إصراره، بعد أن وقع نفيه في الظاهر، غامضاً عند ضده، كبقاء اللا ـ تناظر، مكنوناً ممتنعاً عن الناظر الكامن فيه، أو كامتداد سلطان المعنى سراً حتى تخوم المعنى»[82].

توجد عوائق، حالت دون الاتصال المباشر بمنابع الفكر الإغريقي، وأجهضت انكشاف الوجود. يُحمِّل هايدغر النقل من اللغة الإغريقية وخيانة الترجمة سبب فهم الحقيقة مطابقة وانسجاماً مع الرؤية الميتافيزيقية للحقيقة. أعاقت ترجمة «الإليثيا» كتطابق بين الحكم والموضوع حركة انكشاف الوجود، فالانتقال من حقيقة الوجود الواحد إلى حقائق تجمع الذات بالموضوع، ساهم في انسحاب ما ينكشف، وتبرير الفهم الميتافيزيقي للحقيقة. يتحقق الانكشاف دون إلغاء الانحجاب، هكذا فهم الإغريق ما يدعوه الفكر الغربي منذ أفلاطون بالحقيقة.

يعود هايدغر، لفهم الحقيقة، إلى الأصل الإغريقي، ليست الحقيقة كما تداولتها اللغات الأوروبية، لم تكن الترجمة وفية لنقل المفهوم كما فهمه الإغريق. «لم يهتم الغرب بالاختلاف بين الحقيقة و «الإليثيا»، ولم يهتم بالحرف المزيد «ألفا (a)» الذي يحجب ذاته حسب ما يراه الإغريق، يبسط سلطانه على الكون محدداً حضور كل موجود، لهذا السبب كان الاسم الذي أعطاه الإغريق لما سماه الرومان (vertus)، ولما سمته الفرنسية (vérité). يحمل ألفا (a) «سالبة (إليثيا)، هي الدالة فيها على صفة مميزة خاصة»[83].

---

(82) Heidegger, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, In *Q III et IV, op. cit.*, p. 295.

(83) Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la méthaphysique, op. cit.*, p. 55.

تتشكل البنية الغراماتولوجية للإليثيا من حرف النفي «ألفا (a)»، تأكيداً على التلازم الضروري «بين الانكشاف والاحتجاب، دون أن يفقد أحدهما ماهيته»[84]. يمنح هايدغر اهتماماً لهذه العلاقة في فقرة مطولة من كتابه «مبدأ العلة». «لقد أشرنا إلى أنّ الوجود ينسحب ويحتجب في لحظة انتشاره وانكشافه. إلا أنّ كلامنا حول هذا الانسحاب ظل مبهماً، وقد بدا وكأنه من الآراء الصوفية التي تفتقد إلى أي مرتكز في الأشياء. أما الآن فيمكننا أن نفهم أكثر، المقصود بانحجاب الوجود. إنه انحجاب الوجود كوجود، إنه يخفي الانتماء المتبادل الذي يوحده مع الأصل بوصفه لوغوس»[85]، فلا شيء يحتجب أمام نور اللوغوس وقدرة التأمل في ما يشرق تلقائياً. لا ينفصل اللوغوس عن «الإليثيا»، فطالما أنه ليس بقدرته يظهر الموجود و «يتحقق اللا ـ احتجاب ويفهم ضرباً من التماثل معه»[86]، إنّ ما ينتشر أمام، يظهر بالضرورة في ما يقال، وفي اللغة ينتشر اللا ـ احتجاب ظهوراً في الاختفاء. لمّا يظهر اللوغوس الموجود حضوراً، فإنه كذلك يخفيه، «لأن اللوغوس هو بالأساس، لا يحتاج إلى من يظهره، وهو لا يظهر بالتعين بوصفه انكشافاً واحتجاباً معاً»[87]. يتحقق الانكشاف، إذن، في العلاقة بين اللوغوس والإليثيا. فما يظهر، يحتاج ضرورة إلى الاختفاء، ذلك ما حمله هيرقليطس إلى الفلسفة: اللوغوس والإليثيا هما لبعضيهما واحد، لا يختلفان إلا في التسمية، «والانكشاف يحتاج إلى الاختفاء احتياج الإليثيا إليه»[88]. إن لم يميز

---

(84) Heidegger, Alethia, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 314.

(85) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 232.

(86) Heidegger, Logos, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 267.

(87) Ibid., p. 267.

(88) Ibid., p. 267.

هيرقليطس بين اللوغوس و \الإليثيا، فإنه لا يميز في اللحظة ذاتها، بين اللوغوس والوجود، لأنهما يتماثلان، وهما حقيقة واحدة، ويحملان مبدأ التناقض متجهين إلى الوحدة في الواحد البسيط الذي لا يقبل المقارنة.

قد يكون هيرقليطس أعمق فهماً لمعنى \الإليثيا، لما أدرك أنّ الحقيقة تعشق التخفي بالاستناد إلى الفيزيس، دون أن ينتفي اللا ـ انكشاف. «أليس من الأبلغ أن نقول، عندئذ، إنّ كشف الفيزيس لا يكون إلا لأجل اللا ـ كشف»[89]. إنّ العودة إلى هيرقليطس لإضاءة برمنيدس أو الاستعانة بفيلسوف الصيرورة لفهم فيلسوف الكون، لا يعني تباعد وجهة نظرتهما في مسألة الأصل، «هذا الأصل هو ذات أصل عالم الإغريق الذي يحدده برمنيدس وهيرقليطس معاً»[90]. يتماثل الفيزيس مع \الإليثيا، لأنه ينبعث من الاحتجاب. ألم تكن \الإليثيا انقشاعاً يرفض الانحجاب الأبدي دون أن يلغيه، لأنه منه كان، ومن دونه لا يكون.

يعود هايدغر إلى «فيزياء أرسطو»[91]، تواصلاً مع انكشاف أكثر ظهوراً بذاته، وبحثاً عن واقعية هذا الانكشاف تعيناً. نسي أرسطو أنّ انكشاف الوجود مسألة تصعب النيل منها في تغييب الاختفاء، إن كان الوجود أشد الأشياء ظهوراً، فإنه يحتاج إلى الاختفاء كذلك. لم يفهم أرسطو حقيقة الوجود اختفاء وانكشافاً في الآن ذاته، فهو لم يتصالح مع \الإليثيا تصالحاً يعترف بوجهيها المختلفين، إلى درجة أنه يضع الفلسفة أمام مفارقة ميتافيزيقية. إذا كان الوجود أشد جلاء بذاته، فهو الأشد اختفاء بالنسبة إلى الإنسان. يعيد أرسطو احتجاب الوجود إلى ضعف قدرة الإنسان في إدراك هذا الانكشاف.

---

(89) Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la méthaphysique, op. cit.*, p. 53.

(90) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? In *Q I et II, op. cit.*, p. 327.

(91) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? In *Q I et II, op. cit.*, p. 327.

لا يعود هذا الضعف، برأي هايدغر، إلى الإنسان، يعود كذلك إلى ماهية الوجود، فالوجود في ماهيته انحجاب لا ينفك عن الظهور، «إنّ الانحجاب لا ينفك عن انتشار الوجود وظهوره»[92]. يُبرز هايدغر هذا الاختفاء لكونه، «ضرب من ضروب إظهار الوجود لماهيته، أي انتشاره كحضور وقربى»[93]. لما يخفي الوجود ذاته، فإنه لا يلغيها. إنّ انكشافه يلغي اختفاءه، لأنه ليس هناك ما يحجب الوجود، يحجب الوجود ذاته لكي يظهرها، «فالانحجاب والاختفاء هو نوع من دوام الوجود كوجود، أو ضرب من انتشار الوجود، أي من ظهوره»[94]. يدوم الوجود احتجاباً وانكشافاً في آن، فينتشر مساحة ليُظهر الأشياء التي تستجيب لظهوره. يظهر الموجود في نور الوجود، حتى لا يبقى بدون معنى، وإن كان ظهوره متعدد الأطوار.

يحبذ هايدغر اللا ـ احتجاب في ترجمة الإليثيا بدلاً عن مفهوم الحقيقة في الاستعمالية المتداولة، ذلك أنّ الحقيقة كـ «إليثيا» ظلت لا مفكراً فيها على امتداد تاريخ الغرب، «لأن المعنى الأصلي منذ فجرها الإغريقي تم طمسه في الانسحاب»[95]. يلجأ هايدغر إلى الإغريق، وإلى اللغة للبحث في موطن «الاستعارات اللغوية الحية الحاملة لانكشاف الوجود واختفائه»[96]. مثل هيرقليطس أبرز من فكر في «الإليثيا»، وحدة بين الاختفاء والانكشاف، فهو من فكر في ما ينكشف انحجاباً، يخترق العتمة، فيحدث انقشاعاً دون أن يظهر ظهور الموجود. إن كانت الحقيقة

---

(92) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 164.

(93) Ibid., p. 164.

(94) Ibid., p. 164.

(95) Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, p. 55.

(96) Heidegger, Alethia, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 318.

منذ فجر الفكر الغربي لا ـ احتجاباً، فهي في طبيعتها الماهوية لا تنفي ضرورة الاختفاء، أي، أنها لا تنفي الحقيقة، لأن ماهيتها تستدعيها بالضرورة، إنّ الحقيقة مقام وليست مفهوماً مجرداً، وإنّ اللا ـ حقيقة ليست خطأً كما في المعتقد الديكارتي. حين نتحدث عن التجلي طلباً للحقيقة، يطلبنا الاختفاء كذلك، «لأنهما يتماثلان شيء واحد»[97]. ليس الاختفاء غريباً عن الانكشاف، وطلبه يستدعي الآخر ضرورة، وإن اختفى أحدهما فإنه يظل عالقاً في قفا ما كان ظاهراً. يطلب هايدغر الإليثيا لحسم أمر اختفاء الوجود.

يبقى مطلب الحقيقة أمراً غامضاً وملتبساً، فهي تُظهر الاختفاء أكثر من إظهارها للانكشاف، بعد أن ظل الوجود محتجباً في ماهيته. اعترف هايدغر في محاضرته «نهاية الفلسفة ومهمة الفكر» أنّ الاعتقاد في «الإليثيا» أصل للحقيقة، يُعد «أمراً غير محسوم نهائياً»[98]. بقي تحقق

---

(97) Ibid., p. 326.

(98) Heidegger, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, In *Q III et IV, op. cit.*, p. 302.

«On mentionne souvent et avec raison que, déjà chez Homère; le mot à αληυες ne se dit jamais que des verba dicendi, des paroles qui expriment une énonciation, et, dès lors, au sens de la justesse de cette énonciation, de la confience qu'on peut savoir en elle, mais nullement au sens du non-retrait de la chose. Mais cette indication signifie avant tout seulement que ni les poètes, ni l'usage ordinaire de la langue, pas plus que, de son coté, la philosophie, ne se voient placés devant la tâche de se demander en quel sens la vérité, c'est à dire la justesse de l'énonciation, n'est t-elle-même garantie que dans l'élément qu'est l'Ouverte même de la présence.

Dans l'horizon de ces questions, il nous faut reconnaître que l'A au sens de non-retrait de la présence, c'est dès le départ, c'est exclusivement comme exactitude de la représentation et justesse de l'énonciation qu'elle a été

ذلك بفعل ممارسة لغوية غير مؤهلة لكسر «الدور الميتافيزيقي»، والتفكير في الحقيقة من خارج مبدأ المطابقة الذي وسم تاريخ الميتافيزيقا الغربية. ربما الأجدر الآن، أن نعترف أنّ الإغريق الذين راهن عليهم هايدغر لفهم الحقيقة «إليثيا»، لم يكونوا بعيدين «عن فهم الحقيقة مطابقة بين الحكم والموضوع»[99]، كما جرى الأمر على امتداد تاريخ الميتافيزيقا الغربية.

= éprouvée. Mais dès lors, même la thèse d'une mutation de l'essence de la vérité qui l'aurait conduite du non retrait au sein de l'Ouvert à la justesse de l'énoncé n'est pas soutenable.

(99) محمد محجوب، هايدغر ومشكل الميتافيزيقا.

الفصل الثالث

التراجيديا الاغريقية أو الانفتاح على البدء الآخر

«لم يكن برمنيديس وهيرقليطس من الفلاسفة، كانا أكبر مفكرين، لا يعني فعل التفضيل حسباناً لإنجاز ما يُظهر بعداً من أبعاد الفكر. كان كل من برمنيدس وهيرقليطس الأكبر، بمعنى أنهما كانا منسجمين مع الكلمة (اللوغوس) أي مع الواحد في الكل».

Heidegger
Qu'est ce que la philosophie
1956

«تعني الفيزيس في الأصل الأرض، السماء، الجماد والنبات والحيوان والإنسان، وكذلك التاريخ، باعتباره أثراً للبشر والآلهة. وأخيراً، وفي الدرجة الأولى الآلهة، أنفسهم في قدرهم اللامحتوم».

Heidegger
Introduction à la métaphysique
1952

تمهيد

عكست العودة إلى الوراء استراتيجية ربط الراهن الغربي بينابيعه الفكرية، وتقويض حجب النسيان الميتافيزيقي منذ الجرح الأفلاطوني. يعود هايدغر إلى التراجيديات الإغريقية، لما تحمله من عناصر بإمكانها أن تسمح لنا مجدداً بتذكر اللا ـ مفكر فيه. تحوز أمثولة «الملك أوديب»، مثلاً، منظومة من العناصر (الصراع، الوحدة، التماثل الاختلاف)، تتجه مجتمعة إلى طلب الوحدة ومساءلة المصير، دون الحاجة إلى معرفة مسبقة. فكل هذه العناصر قادرة، برأي هايدغر، على تلميع الوجه الشاحب للميتافيزيقا، وفسح المجال للفكر من التفكير مجدداً في مسألة الوجود. «نصبح مضطرين إلى الرجوع إلى بدايات هذه التجربة الفكرية من خلال العلامات التي لا زلنا نفكر بها إلى يومنا هذا»[1]. فهم الإغريق الوجود فهماً مأساوياً يقوم على بقاء مصير الوجود الإنساني معلقاً، بين الأرض والسماء، نتيجة للصراع من أجل الظفر بالخلاص والخلود. «يظل الخلاص متعلقاً باكتشاف ما بقي مختفياً أمام البطل التراجيدي»[2].

---

(1) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? op. cit.*, p. 170.

(2) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 115.

كان «أوديب الملك» الموجد الإغريقي، ومأساته في بحثه عن ما ينقذ مصيره من خطر السقوط، يعلق هولدرلين على هذه المأساة، بأنها مأساة إنسانية عميقة، تنسحب على كل الإنسانية، لانفتاحها مباشرة على سؤال الوجود. إنّ النظر إلى العالم بعين واحدة لا يعني أنّ أوديب لم يعد قادراً على رؤية انقشاع الوجود. فالبناء الأسطوري على القول الشعري يسمح للمأساة «بكشف عمقها الإنساني والتاريخي»[3].

تتموضع التراجيديا الحقيقة في ما يظهر، وتمارس تقويض ما يحجب حقيقة البطل، وينفي عنه حقيقة إمكانياته التي تدفعه إلى تحقيق انفعالاته، والخلاص من سجن الذات، والشوق إلى وحدته مع ظهوره الخاص. فالمعرفة بالمأساة لا تتعارض مع معرفة أسلوب إدارة الصراع، دون الإخلال مع وحدة الظاهر والوجود. يكشف البطل وجوده الفعلي بوحدة قوى أصيلة تجمع بين وحدة التقارب والنفور، وبين المواجهة والقبول، بما هي قوى إنسانية منتجة. يحرض الظاهر البطل على مجاوزة القوى الإرتكاسية، وعلى إذكاء روح الصراع معها، قصد التغلب على عراقيل الحياة الرتيبة.

لما فقدت التراجيديا الإغريقية الانفعال المأساوي، حصل المأزق الميتافيزيقي، احتجب أن يظهر ظهوراً تلقائياً، حتى الترجمة أو النقل من الإغريقية لم يكن وفياً لحقيقة الوجود، تنبني علاقة الوجود بالظاهر على تسويغات أسطورية، لأن الصراع بينهما هو افتعال من البطل لإدراك الوحدة النهائية طلباً للتحدي والمجد في حضرة الوجود، «هذا الأفق الذي يجعل الأشياء مضاءة، والعالم أفقاً مفتوحاً أمام الإنسان»[4].

لم يجد هايدغر مدخلاً لاستعادة حقيقة الوجود، إلا بالعودة إلى هذا

---

(3) Ibid p. 116.

(4) Heidegger, *Q III, op. cit.*, p. 88.

التاريخ الذي يبدأ مع الفكر اليوناني، وإلى مرحلة برمنيدس وهيرقليطس، التي نجد فيها ما يحتاجه الفكر الغربي «للخروج من التعثر الميتافيزيقي»[5]. لن يتمكن الغرب من استعادة اللا ـ مفكر فيه إلا إذا فكرنا، «كما فكر الإغريق بالسؤال، وبما يهدف إليه»[6]. كان الفكر الإغريقي مضاءة خارج المتن الميتافيزيقي، فهم الغرب الوجود من داخل متون منقولة، لم تكن مخلصة لحقيقته، أتت الترجمة حقيقة الوجود وأظهرته إظهاراً ممسوخاً، ونموذجاً «يحتاج إلى أصل»[7]. ينبهنا هايدغر بشيء من الاحتجاج إلى الانتباه لخيانة الترجمة تجنباً للغموض والالتباس.

يعتقد هايدغر أنّ الفلسفة القبل سقراطية منحتنا بعضاً من رموزها، دون أن تفتح لنا كل دفاترها. فلا نعثر إلّا على بعض الشذرات. لم تمنحنا كل تجارب برمنيدس وهرقليطس. لكي يستيقظ هؤلاء مع النداء الهايدغري عودة إلى الأصل، وانبعاثاً مجدداً إلى فكر اعتبره نيتشه أعمق ما دفن في المعابد الإغريقية «بوصفهما صاحبي رسالة تكمن في حراسة حقيقة الوجود ورعايتها»[8].

---

(5) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 134.
إنّ السمات الأساسية للعالم الإغريقي مهما شوهت اليوم، ومهما تحولت واضطربت، واعتراها الغموض، فهي ما زالت تطبع وتحدد سماتنا الحضارية المعاصرة».

(6) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 224.

(7) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 40.

(8) Heidegger, *Acheminement vers la parôle, op. cit.*, p. 126.

I ـ إحلال التفكير بديلاً عن الميتافيزيقا

I ـ 1 ـ ما معنى التفكير؟

يتساءل هايدغر في كتابه «ما الذي نسميه تفكيراً» عن معنى التفكير في ظل سلطة الميتافيزيقي وانغلاق أمر التفكير في الوجود، والإنصات إلى ندائه. لم يعد التفكير منذ أفلاطون مطلوباً ومتحمساً لممارسته أو حتى امتهانه. يعتبر هايدغر الميتافيزيقا مبحثاً من جهة البحث الفلسفي في مسألة الوجود، وفق شروط دقيقة لا تتحمل الإنكار. بدأ الترسيخ الفعلي للميتافيزيقا، وإعلان بدئها الأول مع أفلاطون، امتد على امتداد التاريخ الغربي حتى نيتشه. تعلّق البحث في الوجود بالبحث في الماهية أو في ما يحدد وجود الموجود، تلك الماهية «التي تؤسس بشكل قبلي حقيقة المتعدد والمتغير في عالم المحسوس»[9] هكذا حصلت القطيعة بين الغرب وذاكرته، لم يعد ممكناً تذكر الوجود، فتمزق الذاكرة الغربية حال دون ذلك، ما يحتاجه الغرب اليوم هو تعلم التفكير، وإتقان طرح الأسئلة حول ما بقي منسياً. فالسؤال تقوى الفكر ومنطق التحريض على تقويض البنية الميتافيزيقية، «ما الذي يجب أن نفكر فيه اليوم؟ تلك هي معضلة الفكر الغربي، فما يُطمح إليه لم يفكر فيه بعد»[10]. ظلت الممارسات السابقة اجتهادات تتماهى مع السؤال الأفلاطوني. لم تكن هذه التبعية ميزة لكل العقل الغربي. واستقالة من التفكير، فكر الغرب وما زال. إلّا أنّ ما فكر فيه لم ينل من سؤال حقيقة الوجود، بقي هذا السؤال مسكوتاً عنه.

يندرج سؤال هايدغر ضمن أفق التفكير في اللا ـ مفكر فيه لجهة

---

(9) Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 170-1.

(10) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? op. cit.*, p. 22.

استقدام الوجود، والتحرر من النسيان الميتافيزيقي. لا يتحقق ذلك، إلا بالعودة إلى ينابيع الفكر، حيث طرح سؤال ما الفلسفة؟ لأول مرة مع الإغريق، «إنّ موضوع السؤال هو الفلسفة، ليس الوحيد من أصل إغريقي. إنّ الأسلوب الذي نسأل به كيف نسوغ السؤال، هذا الأسلوب هو إغريقي كذلك»[11]. أن نفكر مجدداً، يعني أن نعود إلى الينابيع، إلى فجر البدايات الإغريقية، وأن نوجه الفكر في هذه الرحلة العسيرة إلى مدارات فكر نسي مصيره، «فما يحتاجه الغرب، اليوم، هو التفكير مجدداً في ما لم يفكر فيه بعد»[12].

ما يجب التفكير فيه ليس إمكاناً صعب المنال، وعلى الغرب أن يلتفت إليه مجدداً، قصد استذكاره. فالإنسان بطبعه موجود مفكر، إنما تفكيره في الوجود تم بأسلوب ميتافيزيقي، «إلى حد الآن لم يوجه الفكر عنايته إلى هذا الذي يجب التفكير فيه، وإلى المعنى الذي يجب أن يُفهم به هذا الاختفاء»[13]. ساهمت الميتافيزيقا في تأجيل التفكير بما يجب التفكير فيه، إنها حجبته عن الرؤية والتأمل، «خصوصاً وأنّ محاولة البرهنة على شيء ما، والرغبة في إثباته، وفي أن يكون مثبتاً لا تتم أبداً بالحكم تبعاً لقاعدة معرفية عليا، وذلك بالضبط عندما يكون هذا الشيء المراد إثباته، لا يتجلى إلا بالقدر الذي يظهر فيه من تلقاء نفسه، وفي الوقت ذاته الذي يبقى فيه في الظل»[14].

ينفتح سؤال ما التفكير؟ على معان، مختلفة، قصد التحرر من القصد الميتافيزيقي الأفلاطوني، لأن سؤال ما التفكير سؤال مخصوص بمتابعة

---

(11) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? In *Q I et II, op. cit.*, p. 341.

(12) Ibid., p. 24.

(13) Heidegger, Que veut dire «Penser»? In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 156.

(14) Ibid., p. 158.

«تحولات الوجود»[15]، وفتح الدروب والشعاب الموصدة. أن نفكر هو أن نحدد الدروب الخاصة بما يستدعيه الفكر للانفتاح. يخص النداء ما لم يظهر بعد، برغم امتلاكه لقدرة الظهور، لأن «النداء يمنح الفكر مقاصد السؤال، ويهبه أسلوب استدعاء ما لم نفكر فيه»[16]. يتضمن النداء تسمية المنادى، والتحريض على ظهوره، الفكر مطالب إذن، أن يفكر في الموجودات التي «يمكن فقط إظهارها وتحريرها من خلال فعل مؤثر، يدعوها للمجيء إلينا، وهي مع ذلك قلما تسمح بهذا الانكشاف»[17]. يعتقد هايدغر أنّ الفكر الغربي غير متماثل مع أصله، وتاريخه ولهذا، كانت العودة إلى الوراء إيذاناً بالمصالحة، ودعوة لتعلم التفكير مطلباً ورهاناً. يقحمنا هايدغر في مفازات ما كان الفكر الميتافيزيقي قادراً على اقتحامها. يتجدد الفكر طلباً لقربى الوجود، واستنهاضاً لسؤال جذري يجنبنا عدم ترك الوجود. وحده الوجود ينسحب من الذاكرة، «وحده الوجود نهبه ذاكرتنا ونحيطه بعناية تذكرنا»[18]. حين نفكر في الوجود تهبنا الذاكرة قدرة الاستعادة، كان هايدغر حريصاً على توثيق علاقتها بالفكر، «فهي شاشة، يغوص الإنسان مفكراً في ما حجبه النسيان، ويتجه إلى مساءلة الوجود»[19].

يبقى سؤال ما التفكير؟ سؤالاً جذرياً، لأنه يتناول ما لم يفكر فيه الغرب بعد، ثم لأنه سؤال يفتح نظر الغرب على ذاكرته التي تظل مهددة بخطر النسيان والتلاشي. يراهن هايدغر على الذاكرة منفذاً إلى استعادة

---

(15) Heidegger, La parôle d'Anaximadre, In *chemins, op. cit.*, p. 424.

(16) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? op. cit.*, p. 134.

(17) Heidegger, Que veut dire «Penser»?, In *Essais et conférences*, p. 159.

(18) Ibid., p. 152.

(19) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* p. 151.

سؤال الوجود، راهناً محاطاً باستشكال ما يمكن أن نفكر فيه، لأن «البؤرة» الأشد توتراً بقيت إلى الآن في عتمة الانسحاب. يعيد هايدغر هذا الكساد إلى كل الفكر الغربي، وعدم مساءلة ما احتجز في النسيان. يصبح فعل التفلسف عائقاً يحول دون «التفكير الإشكالي بمسألة الوجود»[20]. فالتفلسف لا يعني أننا نفكر من داخل بؤرة التوتر، وفي ما يخص الوجود وإنقاذ المصير. «إنّ البؤرة الأشد توتراً هي ما يمكن من التفكير، إنها تتحدث لنا عن حركتها الخاصة كي نلتفت إليها من خلال إعمال الفكر»[21].

لفت هايدغر الانتباه إلى ما تُرك موضع نسيان، على الغرب أن ينظر مجدداً إلى بؤرة التوتر، وإلى ما سكت عنه منذ الجرح الأفلاطوني، حتى وإن مارس العقل الغربي التفكير، فإنه لم يفكر في ما يجب التفكير فيه، «إن ما يدعونا إلى التفكير. لم يعرض على الإنسان في لحظة معينة ومحددة تاريخياً. بل إنّ ما يجب التفكير فيه، قد يبقى هكذا معرضاً ومتوارياً عنه دائماً»[22]. يظل ما لم يفكر فيه مختفياً، إنما هو كذلك منكشف في الآن ذاته، ففي الاختفاء والتجلي يقوى الفكر على مجابهة انغلاق الرؤية، وعلى صنع حدث السؤال الجذري متجهاً إلى الوجود، لم يعد ممكناً الإبقاء على التيه والغموض، يلفان ما به يتقوم مصير الغرب. فالاهتمام بما يظهر ليس كافياً لإنقاذ المصير، والقفز بعيداً عن النموذج الميتافيزيقي. ليس القفز الهايدغري قفزاً في عالم الموجودات، إنما أن

---

(20) Heidegger, Que veut dire «Penser»?, In *Essais et conférences*, p. 189.

(21) Ibid., p. 155.

(22) Ibid., p. 156.

نطأ قطاعاً «لا يأتي إلينا إلا كسؤال يستحق أن يكون موضوعاً للتفكير»[23].

ليس الانسحاب عاملاً ميتافيزيقياً يخفي الوجود، فما ينسحب يفتح أمامنا دروباً نكون ملزمين بالسير فيها، بحثاً عن جوهر المنسحب، فقد يكون أكثر حضوراً من أي شيء حاضر، «إنّ هذا الذي يختفي على هذا النحو، يبتعد عنا، لكنه وهو يبتعد يجرفنا معه، ويجذبنا بطريقته الخاصة»[24]. إنّ الإشارة إلى ما ينسحب، تكفي للتأكيد أنّ الإنسان يظهر وأنّ ماهيته إشارة إلى ما هو أقرب إليه وأبعد منه في الآن ذاته. يذكرنا هايدغر أنّ الفلسفة، منذ أفلاطون حتى نيتشه، لم تفهم السؤال الجذري، ولم تفكر في ما يُمكّن الغرب من استنهاض ما ينقذ المصير. «إنّ فكرنا لا يتحرك بما فيه الكفاية داخل العنصر الخاص به، نظراً، لأنّ ما يجب التفكير فيه ينحجب عنا»[25]. لا يتحمل الغرب وحده انسحاب ما يمكن التفكير فيه مصيراً، فهذا البعيد ـ القريب وحده من خيّر الانسحاب، نحن الإنسان ننتظر مجيئه، على أن نكون دائماً في الانتظار. يطالبنا بذلك أن نظل في الترقب والانتظار، فقد يظهر فجأة، «إنما يحتفظ بنفسه على هذا النحو في مواجهتنا، ويبقى غير مفكر فيه، لا يمكننا أن نرغمه من جانبنا على المجيء»[26].

يحتاج الفكر الغربي، للوصول إلى مقام الوجود، إلى القفز داخل المتن الميتافيزيقي، والعودة إلى هذا المقام. إنّ القفز إلى الوراء هو الضامن لانكشاف الوجود، «فطالما لم نقفز، فإنّ عبارة انكشاف الوجود

---

(23) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 194.

(24) Heidegger, Que veut dire «Penser»?, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 159.

(25) Ibid., p. 164.

(26) Ibid., p. 164.

لا تعني شيئاً على الإطلاق»[27]، لأن عصر هايدغر هو المخصوص وموضع السؤال والتوتر بفعل التقنية الحديثة إلى درجة لم «نجد مدخلاً لوجود الفكر، وبهذا المعنى، فإننا لا نفكر بعد على نحو خاص»[28]. ينسب هايدغر عجز الفكر على التفكير إلى العقل. سارت الفلسفة منذ أفلاطون على هدي العقل، وتعددت التسميات في الأزمنة الحديثة، فالأنا، الروح والنسق كلها مرادفات للعقل الذي يصبح عدواً للفكر، وتبقى الصعوبة في تسمية الوجود، فلا تخلو «هذه المحاولات من الافتعال وقصر النظر. ذلك أنّ هذا الاعتبار للتاريخ، وادعاءه الراسخ يخضعان بدورهما لظهور الوجود، أي لا ينفكان عن سيادة الفكر الميتافيزيقي»[29].

إنّ عيب الفكر الغربي، أنه فكر ضمن دائرة الحضور، وتحت راية المثول والتمثل، ولذلك كان مجمل تاريخ الفكر الغربي ميتافيزيقا، «طالما لم نفكر في الأصل الماهوي لوجود الموجود، لأن ما يجب التفكير فيه بالخصوص يظل محتجباً ومختفياً بنفسه، فهو لم يصر بعد بحق إلى عنصره. إننا لا نفكر بعد على نحو خاص، ولهذا نتساءل ماذا يعني أن تفكر؟»[30]. أمام أزمة المصير وانغلاق سبل التفكير في ما ينقذ، يدعو هايدغر إلى أن نتعلم كيف نفكر؟ كيف يمكن استذكار الوجود؟ سقط الوجود، منذ أفلاطون، في النسيان الميتافيزيقي، وقد اكتمل في اللحظة الأخيرة من الحداثة، «سقط آخر حجب الوجود في المعرفة المطلقة للذات، معرفة الروح المطلق بتعبير ميتافيزيقا المثالية الألمانية، يكتمل

---

(27) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 148.

(28) Heidegger, Que veut dire «Penser»?, In *Essais et conférences*, p. 164.

(29) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 209.

(30) Heidegger, Que veut dir «Penser»?, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 169.

انكشاف الموجود من حيث وجوده، أي، تكتمل الميتافيزيقا الغربية وتصل الفلسفة إلى نهايتها»[31].

I ـ 2 ـ استئناف التفكير في وحدة اللوغوس والوجود

لم ينفصل الفكر عن اللوغوس وعن الفيزيس، فهي وجوه مختلفة لوجه واحد. دأب مفكرو المرحلة القبل ـ سقراطية على التعاطي معها بالدرجة ذاتها، يفكر برمنيدس في «اللوغوس تفكيره في الوجود»[32]. وإن فكر هيرقليطس في الوجود انفتاحاً تلقائياً «فيزيس»، فلأن اللوغوس والفيزيس لا يختلفان. «تفطّن هيجل إلى هذا التماثل»، حال انخراطه النسقي دون التفكير من داخل هذه المتون الشذرية. كان نيتشه الأقرب من غيره إلى الفكر الشذري، وإلى «لغة متحررة من لغة المنطق»[33]. رفض متابعة الميتافيزيقا لمسألة الوجود ابتداء من آلية مفهومية، وتأملية تقوم على «ماهية العقل المنطقية»[34]، حولت المعرفة إلى إنشاءات حدية وتمثلات ذاتية.

يفهم هايدغر اللوغوس فهماً خاصاً، لا يتحدد في اللغة المنطقية، يقوم الفهم على الإنصات إلى نداء الوجود، «إنّ مسألة التفكير هي مسألة إنصات لنداء الوجود، واستجابة لصوته من لدن الإنسان، هذا الموجود الوحيد الذي تعنيه مسألة الوجود»[35]. لكل إنسان الحق في الكلمة، وفي

(31) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 156.

(32) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 132.

(33) Heidegger, Le mot de Nietzsche «Dieu est mort», In *Chemins, op. cit.*, p. 300.

(34) Ibid., p. 300.

(35) Ibid., p. 300.

التواصل، إنما من الصعب أن ينصت إلى نداء الوجود. قد نسمع الكلام دون أن ننصت، الإنصات هو أن نطيع النداء، لأن الكلام لا يسمح بانكشاف حقيقة الوجود. «لا يفعل الفكر إلا باعتباره ينقل حقيقة الوجود إلى اللغة»[36].

رغم الأخذ بمبدأ الإنصات منذ هيرقليطس وبرمنيدس، إلّا أنّ التحول الأفلاطوني فعل فعلاً ميتافيزيقياً، حجب الوجود، وحول اللوغوس إلى خطاب محكوم بمقولات منطقية، قام التفلسف منذ البدء الأول على العقل، وعلى المنطق، «سمي المبحث الذي يهتم بدراسة المقولات بما هي تصورات أو مفاهيم يركبها العقل منطقياً»[37] إلى درجة انقطعت علاقته بالفيزيس. يعتقد هايدغر أنّ الحداثة ساهمت في مضاعفة قدرة الخطاب الميتافيزيقي على حجب الوجود، لكونها لم تتعامل مع التراث الإغريقي تعاملاً عميقاً وموضوعياً. كان هيجل أول من وثق بالمنطق علماً مرادفاً للميتافيزيقا، حتى قيل إنّ تاريخ الفكر الغربي قد أقيم داخل مملكة العقل. «حددت الميتافيزيقا الغربية طيلة تاريخها، باعتبارها تأملاً بصدد الموجود من حيث هو كذلك، وفي كليته، الموجود بشكل مسبق أو قبلي، كأنه شيء قابل للحصر والتحديد، بناء على رؤى العقل والفكر»[38]. لا يفصل هايدغر المحاولة القبل ـ سقراطية عن سؤال الفلسفة الراهن، يحتاج الغرب إلى استعادة ما انحجب بفعل النسيان الميتافيزيقي، وإلى توحد الفكر والوجود (اللوغوس) تماثلاً، «يمكننا أن ننظر للمرة الأولى وميضاً من ذلك الظهور والانتشار الوجودي، الذي

---

(36) Heidegger, *Q III,* Gallimard, Paris 1971, p. 45.

(37) Heidegger, *Q I,* Gallimard, Paris 1971, p. 28.

(38) Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 412.

يضيء ويُخفي في الآن ذاته تاريخ الغرب»[39]. يُظهر هايدغر هذا الانتماء المشترك ضمن ما يتضمنه ويحكيه من تلقاء نفسه، «فاللوغوس هو الفيزيس ذاته يتماثل اللوغوس مع الوجود»[40] تماثله مع قانون المدينة، أو يعكس ما هو مشترك مجتمعياً وجمالياً. لا يختلف الجميل عن الوجود، وإن اختلف الآن، فيعود إلى التقويم الأفلاطوني للجمالي، وإلى تشويه اللوغوس إلى حد أنه فقد وحدته مع الوجود.

فهمت الميتافيزيقا اللوغوس على غير ماهيته، جردته من واقعيته، ورفعته متعالياً. يذكر هايدغر في «مدخل إلى الميتافيزيقا»، أنّ هيرقليطس يعتقد أنّ اللوغوس يبقى دائماً محافظاً على خصوصياته، لكونه الوجود، ولكونه لا يتماثل إلا مع وحدته الخاصة، يتماثل الوجود واللوغوس ولا يتعارضان، فهما كما يراهما في «الشذرة الأولى» شيء واحد، ولا يحضر أحدهما إلا في حضرة الآخر. أما في «الشذرة الثامنة» فاللوغوس وحدة تنسجم مع وحدة الوجود، هي «وحدة لا تناقض العالم الناري»[41] التي وضّحت معالمه «الشذرة الثلاثين». لم يكن هيرقليطس، في حكمته «الواحد هو الكل»[42]، فيلسوفاً، كان مفكراً عظيماً، لأنه أسس الأصل والأساس، دون أن يمارس فعل التفلسف بالمفهوم التقليدي، «تحول الجهد المضني لإدراك الحكمة، الجهد لبلوغ الواحد في الكل، تحول إلى مساءلة ما هو الموجود بما هو موجود، تحول الفكر الآن، ولأول مرة إلى فلسفة»[43].

---

(39) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 227.

(40) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 139.

(41) Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit.*, p. 58.

(42) Heidegger, Moira, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 299.

(43) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? In *Q I et II, op. cit.*, p. 341.

يظهر هيرقليطس معاصراً لتاريخ الميتافيزيقا، في المسيحية وفي الفلسفة الحديثة. تعتقد المسيحية أنّ هيرقليطس كان مبشراً بتعاليمها قبل ميلاد المسيح. إعتبر هيجل الديالكتيك الهيرقليطسي بداية أصيلة سبقت الديالكتيك التاريخي. إن أنكر هايدغر حضور هيرقليطس في المسيحية، فإنه يتفق في سكنه المتن الهيجلي. أما فكرة «موت الإلّه»، فإنّ هيجل ونيتشه لم يكونا أسبق من هيرقليطس، «أعتقد أنّ الإنسان يحيا بموت الآلهة، والآلهة يحيون بموت الإنسان»[44].

يعود هايدغر إلى برمنيدس وهيرقليطس، أهم مفكري فجر الفلسفة الإغريقية. «لم يكن برمنيدس وهيرقليطس من الفلاسفة، كانا أكبر مفكرين، لا يعني فعل التفضيل أكبر حسباناً لإنجاز ما يظهر بعداً من أبعاد الفكر. كان كل من برمنيدس وهيرقليطس الأكبر، بمعنى أنهما كانا منسجمين مع الكلمة (اللوغوس)، أي مع الواحد في الكل»[45]. لم ينفصل اللوغوس عن الفكر، أحدثت خيانة الترجمة والنقل من الإغريقية الأم إلى اللغات الرومانية، هذا التماسف الميتافيزيقي، وحجبت معنى التماثل.

أثبت برمنيدس أهمية اللوغوس فكراً يحرض الوجود عن الانكشاف، ففي «الشذرة الثالثة» يصبح «الفكر والوجود شيئاً واحداً»[46]. يضبط هايدغر الفكر البرمنيدسي في معنيين مختلفين: معنى الإنصات إلى الوجود، ومعنى الانكشاف التلقائي، وفي المعنيين لا يخرج الفكر البرمنيدسي عن وحدته وعن تماثله مع هيرقليطس، لم تكن العودة إلى القبل ـ سقراطية عودة متأخرة، وقف هايدغر منذ «الوجود والزمان» عند

---

(44) Wahl, *Vers la fin de l'ontologie, op. cit.*, p. 154.

(45) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? In *Q I et II, op. cit.*, p. 327.

(46) Heidegger, Alethia, In *Essais et conférences*, p. 317.

«إحالات برمنيدس وهيرقليطس، إلى مسألة الوجود»[47]، وفهمهما العميق للحقيقة، كان «مدخل إلى الميتافيزيقا» استجواباً للتراث الغربي. وقف هايدغر عند عظماء هذا الفكر، وعند من سار بعدهم دون هديهم، استدعى برمنيدس وهيرقليطس اعتقاداً في «أهمية فجر الفلسفة أو الأصل، في بعث بداية جديدة، والتفكير في مصير آخر للوجود»[48].

فكر هيرقليطس في الوجود وفي وحدته مع اللوغوس، اللوغوس بما هو قدرة على التفكير في ما «ينكشف انكشافاً تلقائياً، ويحتجب في الآن ذاته»[49]. إنّ اللوغوس محمول على اللغة، وعلى انكشاف الوجود. مثّل قبساً يضيء الوجود، لهذا كانت العودة ضرورية إلى الأصل الذي حجبه البدء الميتافيزيقي الأول إلى درجة أصبح مقذوفاً أمام خطر الهاوية. لا يمكن فهم الميتافيزيقا إلا بالعودة إلى فجرها، ففي البدء حل الخطر وساد النسيان، لا يمكن تقويض الحجب الأفلاطونية إلا بالعودة إلى برمنيدس وهيرقليطس. أبدى هذان المفكران قدرة على التفكير العميق بالوجود، «الفكر والوجود هما شيء واحد، وهما يتماثلان على الدوام، والواحد يستدعي الآخر بالضرورة»[50] انتشاراً لما يظهر في الاختفاء، ويختفي في الانكشاف، لأن الوجود مرئي في انحجابه، مختفي في ظهوره.

ينتسب كل فكر عظيم إلى عظمة مفكريه، وإنّ عظمة الفكر القبل ـ سقراطي تتعين في كونه طال الوجود وتماثل مع الفكر، انكشافاً تلقائياً. ليس الأوائل هم الأهم، في تاريخ الفكر الغربي. يعتقد هايدغر أنّ من

---

(47) Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 112.

(48) Heidegger, le mot de Nietzsche «Dieu est mort», In *Chemins*, *op. cit.*, p. 301.

(49) Heidegger, La parole d'Aximandre, in *chemins*, *op. cit.*, p. 424.

(50) Heidegger, *Le principe de raison*, *op. cit.*, p. 193.

المجدي للفلسفة أن لا تمايز بين الفلاسفة، وأن لا تعتبر، مثلاً، برمنيدس وهيرقليطس أقل قيمة من أفلاطون وأرسطو.

تبقى كل الفلسفات على ارتباط وثيق مع أفلاطون ومن سبقه، ومن جاء بعده، «لا نزعم بذلك، أنّ لتحديد أرسطو للفلسفة صلاحية مطلقة، ولا يعتبر هذا التحديد داخل تاريخ الفلسفة الإغريقية بالذات إلا شرحاً محدداً لهذا الفكر ونتاجاً له. لا يمكننا حمل تحديد الفلسفة في كل الحالات على فكر كل من برمنيدس وهيرقليطس. يعتبر هذا التحديد للفلسفة، ودون أي شك، نتيجة حرة لفجر الفكر ونهاية له، هي نتيجة حرة، لأنه لا يمكن أن نرى ولا بطريقة من الطرق أنه بالإمكان استخراج الفلسفات إذا ما أخذت منفصلة بعضها عن بعض، بمعنى الضرورة التي تقتضيها الصيرورة الجدلية»[51].

تكمن أهمية مفكري فجر الفلسفة الإغريقية في وضعهم لأسس هذا الفكر. اعتبرت عودة هايدغر إلى هذا الفجر مطلباً أساسياً احتاجته الميتافيزيقا الغربية، فلأنها الأصل الذي همشه أفلاطون، تحتاج هذه المصابيح الفكرية إلى تأويل يرتقي بالكلمة ويعيد اللغة سكناً للوجود. خانت الترجمة حقيقة الوجود، فليست «الإليثيا» تطابقاً بين الحكم والموضوع، هي بالأساس، وعند الأقدمين، وقبل سقراط «لا ـ انحجاب في عمق العتمة»[52]. يحتاج إظهار الوجود في اختفائه إلى التأمل، في «وحدة اللوغوس والفيزيس»[53]. يمارس هيرقليطس التأمل في الوجود، وإن بدا هذا التأمل عند أفلاطون، فالاختلاف أن صاحب «المأدبة» لا

---

(51) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? In *Q I et II, op. cit.*, p. 333.

(52) Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit.*, p. 55.

(53) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 139.

Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit.*, p. 54.

يمنح الفيزيس الوحدة باللوغوس. فهم هايدغر الوجود مماثلاً للوغوس الإغريقي تمييزاً عن الترجمة اللاتينية، وفهماً مغايراً للتحديد الميتافيزيقي. يمنح الوجود مقامه على نحو «لا يمكننا أن ندرك اللوغوس إلا عبر مفهوم العلّة، أو مفهوم العقل الميتافيزيقي، ولا إنطلاقاً من الحساب بمعناه اللاتيني»[54].

لا ينفي التفكير في الوجود مجمل التسميات التي لحقت به بعد المنعطف الأفلاطوني. يعترف هايدغر بصعوبة مجاوزة ثوابت الخطاب الميتافيزيقي مجاوزة نهائية. «لا يعتقد أنه من السهل إعادة التفكير في اللوغوس، وبخطابه على الطريقة الإغريقية، أي بإلغاء جميع المفاهيم السائدة اليوم»[55]. إن كانت مجاوزة الميتافيزيقا وإنهائها أمراً محرجاً وصعب المنال، فهذا لا يعني أننا لا نفكر ضدها، وضد خطابها، فإن لم نفلح إلى الآن قد تسمح لنا المحاولة بتقصي ماهيتها، والانفتاح على هامش لا ينفصل إلا في ما فكرت فيه المتون.

لا ينفصل اللوغوس عن ما ينكشف أمام الرؤية، وما يصدقه الكلام، الذي «يعني إظهار الشيء إظهاره بالشكل الذي يعنينا، ولذلك عندما نقول الشيء، فإننا نرى فيه ما يجب أن نراه»[56]. لا يميز هيرقليطس بين اللوغوس والإنصات. أن ننصت إلى نداء لم يُكشف مصدره، ولكنه يلح على «أن نفكر فيه بعمق، إلى درجة الإقرار بحقيقته وبكونه سراً جوهرياً»[57]. يعتبر هيرقليطس «اللوغوس الطبيعة الأولى، القاعدة، أو ما

---

(54) Heidegger, *Le principe de raison, pop. cit.*, . 231.

(55) Ibid., p. 231.

(56) Ibid., p. 232.

(57) Heidegger, Logos, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 250.

تنبسط عليه الأشياء الأخرى، تمتد وتستقر، نحن نقول: أرض، تربة، أو قاع وأصل»[58]. إنّ اللوغوس بهكذا معنى، هو وحده الأصل الذي يتنوع رغم وحدته، إلى «ما يمتد أمامنا، وينفتح من تلقاء ذاته، كلمة لوغوس تعني الوجود»[59]، ثم كذلك جعل الشيء يمتلك الامتداد حتى يشكل الأرضية الخاصة، بتحمل شيء آخر، «اللوغوس يأخذ معنى الأصل»[60].

كان هيرقليطس أول من تلفظ بوحدة الوجود والأصل «اللوغوس، هو في الوقت نفسه، تحجّب ووحدة للوجود والأصل»[61]، إنّ ما عجزت عنه الميتافيزيقا الغربية أنها لم تدرك بعمق وحدة الوجود والأصل، إلى درجة أضحى «اتحادهما انفصالاً واشتراكهما انفكاكاً وتمايزاً»[62]. اللوغوس هو ما يطرح وينشر أمام كل حامل للوحدة.

يتحقق الواحد في اللغة، وفي ما يقال، تحيلنا اللغة إلى التأمل في ما يحجب وراء الكلام، «لن يوجد القول والإنصات أساساً، إلا إذا كانا بشكل مسبق في حد ذاتهما متجهين صوب الوجود، وصوب اللوغوس»[63]. يظهر الوجود، لمّا تسمح اللغة للأشياء بالظهور أمامنا بوضوح، «يحتاج الوجود إلى اللغة لكي يظهر بجلاء»[64]، غير أنّ ما ينبسط أمام أعيننا هو الحاضر بذاته، يعني اللوغوس والقول، «جعل الشيء الحاضر ينبسط أمامنا في حضوره، وتدل كلمة اللوغوس كذلك

---

(58) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 232.

(59) Ibid., p. 233.

(60) Ibid., p. 233.

(61) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 254.

(62) Ibid., p. 234.

(63) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 140.

(64) Heidegger, Logos, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 256.

على الشيء الذي نقوله، أي الشيء الذي نشير إليه، الشيء الممتد والمنبسط أمامنا، بوصفه كذلك الشيء الحاضر في مقام حضوره»[65].

وحتى يتحقق ما يظهر في اللغة، يتوجب التأمل العميق في ما يقال، فما يفهم يحتاج إلى جهد تأملي يسمح بالإنصات إلى نداء الوجود، يستدعينا الإنصات إلى التأمل داخل اللغة في ما يظهر علينا أن ندخل في حوار مع «اللغة بوصفها كلمة (لوغوس)، لماذا؟. إننا لا نستطيع بدون تأمل كاف للغة، أن نعرف الفلسفة، بوصفها نمطاً مميزاً من القول»[66]، لأن الإنصات، هو أن نفهم ما يقال، وفي الفهم يتجلى ما ينحجب، «اللغة ظاهرة إظهار، وكشف ما يتماثل مع ذاته، وفي اللغة يكشف ما يظهر عن وجوده بأسلوب يمتاز بالانقشاع التلقائي»[67]. فليس اللوغوس تأملاً تصورياً، وترجمة لعالم فوق ـ حسي، ليس فيه للإنسان موضع قدم. كانت خيانة الترجمة أم الغموض والتحول عن معنى اللوغوس بما هو تقنية تأملية لما يظهر أمامنا تلقائياً، أو أنه «الإنصات إلى ما يُقال بما هو انتماء إلى حضرة اللوغوس كل ووحدة»[68].

يفكر هايدغر بعكس ما يطرحه المتن الميتافيزيقي، وبعيداً عن مؤثرات مفاعيل العقل، وانفعالات الحداثة الراشحة في ميتافيزيقا الذاتية. يفكر هايدغر مجدداً من داخل المتن البرمنيدسي والهيرقليطسي، ومن متن الأسطورة الإغريقية القائمة على آثار الملاحم والبطولة وطلب المجد. يتماثل اللوغوس مع ما ينكشف تلقائياً «واحداً ووحدة، وحقيقة هي من

---

(65) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 232.

(66) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? In *Q I et II, op. cit.*, p. 343.

(67) Heidegger, Logos, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 260.

(68) Ibid., p. 262.

اللوغوس تماثل وقربى»[69]، القادر لوحده على بسطها في مقام الجمع، «بوصفه لوغوساً، هو الأول والأصل، المانح للأشياء حضورها»[70]، منه وبه تأتينا الأشياء لتحضر أمامنا في النور، اللوغوس ما «يجعل غيره على ما هو عليه في كل مرة، أي على هذا النحو وليس على نحو آخر»[71].

يتجلى الوجود متماثلاً مع اللوغوس، الأكثر تنظيماً وترتيباً، والأقرب حميمية إلى ما يظهر تلقائياً متجاوزاً النظام إلى تعيين وجود الموجودات وموضعتها، ضمن انفتاح يشع هو الوجود ذاته. يسمح كل واحد، دون ضرورة، بانجلاء حقيقة الموجود. يأخذ الواحد في الفكر الأسطوري، وفي المتن المأساوي الواحد الصمد أصل المصائر، الواحد هو اللوغوس أو الوجود متماثلين، أو هو فعلاً الإلّه زيوس.

يماثل هيرقليطس بين اللوغوس والإل ه، دون أن يحدد نمطاً معيناً من التفكير. يبقى التفكير مفتوحاً ومتحرراً، ينشد إلى ما يظهر ظهوراً أصيلاً، لا يتطابق مع الموجودات، فالمتكثّر يحتاج إلى الواحد، وإلى الوحدة الكونية. تتحرّك الموجودات في كثرتها «داخل وحدة، هي الأسمى أو هي الوجود بما هو الإلّه زيوس»[72].

يتجلى الوجود لوغوساً ومصيراً، يجمع ما يظهر في وحدة الواحد المتكثِّر. تتحمل اللغة موضعة الوجود «تأملاً وإنصاتاً دون أن يظهر فعلياً. يكفي الإنصات أن نتأمل بعمق ما هو كل متكثّر في الواحد»[73]. أليس التأمل تقوى الاقتراب من مقامه. فـ «للمقام شأن يختلف عن شأن

---

(69) Ibid., p. 267.

(70) Heidegger, *Le principe de raison*, *op. cit.*, p. 236.

(71) Ibid., p. 236.

(72) Heidegger, Logos, In *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 272.

(73) Ibid., p. 274.

المكان، والمقام هنا، هو ما يجمع بذاته الخصائص التي لا تنفك عن شيء ما»[74].

II ـ 1 وحدة الوجود والفيزيس في جعل الأشياء تحضر في النور على هذا النحو وليس على نحو آخر

يعكس المنعطف الهايدغري عودة إلى أصل بات لا ـ مفكراً فيه. تثير هذه العودة انجلاء الوجود في حضرة المتن القبل ـ سقراطي. قد تصبح هذه المحاولة استئنافاً محمولاً على الاحتمال والترقب وعدم الجدوى، ويظل الوجود في الصورة المقلوبة، وفي التكرار الممل الذي لن يضيف غير الالتباس المفهومي، وغموض الاستعارة في تسمية الأشياء بغير مسمياتها. رب إمكان يطرحه هايدغر بعد المنعطف، قد يثمر خلاصاً من المأثور الإغريقي، محمِّلاً الوجود ما ينفتح تلقائياً، دون السقوط في التجريد المنطقي والبلاغي، أو التصور الفوق ـ حسي، أو في اقتصاد الوجود نفياً للظاهر لإثباته رمزياً.

نلاحظ أنّ الميتافيزيقا الغربية «قامت، منذ البدء الأول حتى هيجل، على أشكال غريبة عن الوجود، رأت في الترنسندنتالي (القبلي) الوجود ذاته مكتملاً. لم يبلغ هذا الاستحداث الماهوي التفكير الجذري في السؤال الأساسي: سؤال الوجود»[75]. لا يوافق هايدغر هيجل في تحمل الوجود الظاهر للنفي الجدلي هنا، لإثباته هناك. يتحرر الظاهر من كل شرعية ذاتية، لأنه لا يحتاج إلى من يظهره.

---

(74) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 145.

(75) Heidegger, Le mot de Nietzsche «Dieu est mort» in *Chemins, op. cit.*, p. 257.

يقف هايدغر عند أفلاطون وعند المسيحية لتقويض وحدة الأنطو - تيو-لوجي، وتدمير خطابه الذي لا يعترف بالظاهر، إعلاء للمفارق وللمتعالي الفوق - حسي. «منذ أفلاطون، ومنذ التأويل المدرسي والمسيحي، تحديداً، للأفلاطونية، تم اعتبار عالم المافوق - حسي العالم الحقيقي، بدون اعتراض، إنه العالم الواقعي، في حين لا يمثل العالم الحسي، سوى عالم أسفل، عالم متغير، عالم مظهر، لا واقعي. بتعبير كانط، إنّ الحسي هو عالم الفيزيس في معناه الواسع. أما العالم المافوق حسي فيمثل عالم الميتافيزيقا»[76].

لم يستقل الوجود عن الظاهر، ولم يسبقه. ففي ما يظهر تلقائياً، تتحقق رؤية الوجود، دون أن نطمس حقيقة الاختفاء، لأن ظهوره يحتاج إلى الاختفاء، والحقيقة تتوقف على اللا - حقيقة، وانكشافها لا ينفي احتجابها. لا يكشف الظهور الوجود فحسب، إنما يحجبه كذلك، «فكل ظهور يحمل إمكانية الاختفاء»[77]. لم يحصل الفراغ إلا عند المنعطف الأفلاطوني ولم تفهم الحقيقة مطابقة إلّا في ظل الرؤية المنطقية للوجود. ظل الوجود قبل هذا المنعرج الميتافيزيقي انفتاحاً تلقائياً، لا يحتاج إلى اللا - وجود لكي يوجد. ينفي برمنيدس اللا - وجود، لأن الوجود ما يظهر مُتحملاً في اللحظة ذاتها حقيقة الاختفاء، «إنّ الخاصية الأساسية للوجود، في حد ذاته، قد تحققت في بقائه محتجباً ولا محتجباً»[78].

سخر برمنيدس شذراته لتنزيل الوجود منزلة الواحد الصمد. «والحقيقة انكشافاً لا - إلتطاطاً يقبل بالفكر المنتج والمؤسس للانفتاح، المتسرح من

---

(76) Heidegger, Le mot de Nietzsche «Dieu est mort» in *Chemins, op. cit.*, p. 261.

(77) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 117.

(78) Ibid., p. 117.

إمرة الالتطاط»[79]. قبل أن يحصل الانفصال مع ميلاد المنطق، الذي إلى الآن، يغلف لغتنا، تُمسي العودة إلى الفلسفة القبل - سقراطية أمراً مهماً لمجاوزة التطابق بين المفاهيم والاستعمال الميتافيزيقي للغة. أمام خطر اللغة، يعود هايدغر إلى فجر البدايات رصداً لأصل المفاهيم. «لم يبدأ الإغريق في إدراك ماهية الفيزيس، انطلاقاً من معرفتهم بظواهر الطبيعة، وإنما على النقيض من ذلك، بالارتكاز على تجربة أساسية شعرية وفكرية للوجود، انفتح لهم بمقتضاها ما كانوا قد سموه فيزيس»[80].

تعد مطابقة المفاهيم من أسباب انسحاب الوجـود، إلى درجة لم نعد ندرك تميزها رغم اختلاف جذورها، فظهور الشمس لا يعني أنها ظهرت، إنّ الظهور هنا يُعطي معنى الحضور، في حين ظهر الشيء يعني الحركة والتقدم نحو الظهور. تظهر الشمس، أولاً، قبل أن تكون موضوع ظهور، لأنّ الظاهر يقيم في الظهور ولا ينفصل عنه.

يُعين هايدغر الظهور في الفيزيس عند الإغريق، أو ما يحضر تلقائياً ظهوراً «إلى درجة التماثل مع الوجود، أو اللوغوس»[81]. ينفتح الوجود في تماثله مع الفيزيس على كل موجود لإثبات أصله، فالموجودات الأكثر نبلاً وأصالة هي ما تظهر في ما يظهر تلقائياً. «تعني الفيزيس في الأصل الأرض والسماء والجماد والنبات، والحيوان والإنسان، وكذلك التاريخ باعتباره أثراً للبشر وللآلهة، وأخيراً، وفي الدرجة الأولى، الآلهة أنفسهم في قدرهم المحتوم»[82].

يتوحد الوجود والظهور دون استعارات لغوية، كانت سبباً في حجب

---

(79) Ibid., p. 122.

(80) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 164.

(81) Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit.*, p. 52.

(82) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 27.

الوجود. إن كان الوجود ما يظهر، فهو ليس الظهور في حد ذاته، وهو ليس ما يظهر في انفتاح الفيزيس، بمعنى إن ما يظهر ليس إلّا الموجود ظهوراً أمام. تلك هي المطابقة الميتافيزيقية التي أفقدت الحقيقة ماهيتها. فالتطابق بين الوجود والظاهر هو صنيع ميتافيزيقي ختم الفكر الغربي منذ فجره حتى لحظة مغيبه مع نيتشه.

يتحرر هايدغر من ميتافيزيقا الظاهر، لأن الوجود ليس له أصلاً ولا أساساً، وليس له ارتباطاً موضعياً مع الموجود. لا يجب الإبقاء على ميتافيزيقا الظاهر، انشداداً إلى حجب حقيقة الوجود، إنّ الفلسفة مطالبة، اليوم، بالنظر في عواهنها تجنباً للبس وانفكاكاً من سلطة الخطأ التي حجبت الوجود سواء بنسيان الاختلاف أو باستعمال اللغة المنطقية. يُحمِّل هايدغر مسؤولية انحطاط علاقتنا بالوجود إلى ميتافيزيقا اللغة، وإلى الفلسفة الإغريقية التي أوجدت المنطق، «منذ متى وجد المنطق، إذن، ؟ هذا المنطق الذي ما زال إلى اليوم يقود تفكيرنا وقولنا، ويعمل على تحديد المنظور النحوي للغة، والموقف الغربي من الكلام، في أي مرحلة نشأ المنطق؟ نشأ في الفترة التي عرفت الفلسفة الإغريقية نهايتها، فصارت مهمة مدرسية وتنظيمية تقنية»[83]. يحمل التفكير في مثل هذه الإحالات المسكوت عنه في دهاليز النسيان، يحمل مشروعية السؤال حول مدى وحدة الوجود والظاهر. يمتنع هايدغر أن يتطابق الوجود والظاهر، إنّ اللبس الميتافيزيقي قد ماثل بين قوة الظاهر وقوة الانكشاف، بل أنه غلّب الأول على الثاني وانخرط مع قانون الهوية والمطابقة، فنسي الاختلاف. يعتقد هايدغر أنّ رفع الالتباس عن الوجود «يغلِّب الانكشاف على الانسحاب، وإن كانا هما في المتماثل واحداً»[84].

---

(83) Ibid., p. 129.

(84) Ibid., p. 178.

يختلف هايدغر مع أرسطو في فهم الوجود ما هو حقيقي في القضايا والأحكام المنطقية، فالحقيقي ليس الحقيقة وهذا هو عين الإشكال. لمّا تفهم الحقيقة في حقلها المنطقي، وفي بدئها الأرسطي، تحتجب ماهيتها وتتوارى خلف حجب إرادة اللوغوس، خطاباً يستوفي كل شروط الفلسفة، إلى درجة أصبحت الحقيقة قريناً به ومتناً للإخبار عن معرفة منطقية، لا استشكالاً فلسفياً. «يجب النظر إلى الحقيقة بعين السؤال الحافز على رفع كل لبس منطقي، والتوجه إلى طرح سؤال الحقيقة ابتداء باستعادة تاريخها»[85]. يلحق الحقيقي بكل موجود، يحتاج إلى حقيقة وأصل، لأن الحقيقة لا تنضاف إليه بل هي خاصيته وماهيته. فالسؤال عنها يعد في جوهره سؤالاً عن تاريخ الفلسفة الغربية، أصبح سؤال الحقيقة أكثر الأشياء أهلاً لأن يُسأل عنه. يفتقر السؤال عن الحقيقة إلى السؤال عن ماهيتها، وعن التحريض الممكن للتنصل من سلطة المنطق والمطابقة. لا تستوفي الحقيقة ماهيتها من داخل المنطق كما نفهمها في العلم الكلي الأرسطي أو في محارق التدوين الميتافيزيقي. يجب أن نفهم الماهية في تجليات الحقيقة انفتاحاً في الأساس، «إنّ من يريد أن يصطدم بما هو ماهوي في معنى الحقيقة، عليه أن يقوم بنحو من التراجع إلى الأساس، أساس إمكان تصور الحقيقة بما هو تطابق في القول، وذلك بوصفه خطوة الاعتبار التاريخي التي تجعلنا نتحرر منه[86]». إن أردنا الفوز بماهية الحقيقة يجب التحرر الفعلي من التقويم التقليدي الذي دأب عليه فلاسفة البدء الأول، لأنه تقويم يفتقد إلى التشريع، وإلى أرضية أنطولوجية ترفع مقام الحقيقة انكشافاً واحتجاباً في الآن ذاته، فالممارسة الجينيالوجية للحقيقة لا تعكس تكريساً تاريخياً يستوقفنا أمام ماض نكتشف فيه مساعي

---

(85) Ibid., p. 178.

(86) Ibid., p. 178.

الحجب المنطقي، ينبغي أن نفكر من خارج البداية بواسطة التحليق في أفق التاريخاوي والمستقبلي، تلك هي أمارة المناظرة مع تاريخ الحقيقة، إن كانت في الأصل، لا تنفصل في الأصل عن ماهيتها.

يؤاخذ هايدغر هيجل، أنه فهم الوجود ما ظهر دون مساءلة أصله إن كان له أصل. مثلَ الظاهر موقعاً مهما عند أفلاطون لإظهار حقيقة الموجودات، أنه في نظر هايدغر «دو كسا» تخفي الحقيقة إلى درجة تصبح الأحكام حول الموجود مجرد أحكام مجردة، وتصورات لا تتماثل مع حقيقة الوجود الذي يظل معلقاً في الانسحاب، وفي عتمة المفاهيم، نظراً لتحمله لأكثر من معنى، ولصياغته بأكثر من مفهوم، ولاستقدامه بأكثر من لغة. يلتقي برمنيدس وهيرقليطس، رغم بعض الاختلافات، على أرضية مشتركة. ينفي برمنيدس الحركة والتغير ويقرر الوحدة. أما هيرقليطس فعلى العكس من ذلك، ينظر إلى الوجود من مجهر التغيير والصراع، فالفيزيس محكوم بمبدأ التناقض، والحقيقة تحتاج إلى اللا ـ حقيقة. ضمن هذا الاختلاف يجمع هايدغر بينهما في رؤية مشتركة، تقرب الثابت والمتحول وتُزيل التناقض إزالة ترفع شأن الوجود. لمّا نعود إلى فجر الفكر الغربي، وإلى المأساة الإغريقية، فإنّ هذه العودة تبرر حاجة الغرب اليوم إلى مفكري هذه المرحلة. «فالخروج من أزمة المصير تحتاج إلى برمنيدس وإلى هيرقليطس وإلى فهمهما للوجود انكشافاً تلقائياً»[87] كان الفيزيس وجوداً في اللحظة ذاتها، كانت الحقيقة إليثيا.

«يتصور الأولون من الإغريق الوجود الفيزيس ذاته، أي من حيث هو انفتاح وانكشاف يقوم على قوة ذاتية، في حين يرادف الوجود عند أفلاطون وأرسطو مفهوم الأوسيا حضور ما هو متناسق»[88]. ينسجم

---

(87) Ibid., p. 109.

(88) Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 173.

التفكير في الوجود «انفتاحاً تلقائياً مع فهم الإغريق للحقيقة لا ـ التطاطاً»[89] فالانفتاح ليس تحققاً عرضياً، هو من عمق الحدث الأنطولوجي، لا يختلف الوجود في انفتاحه عن الظهور التلقائي الذي يفاجىء انبلاجه كل تأمل، لأنه لا ينتظرنا. نحن البشر وقدرنا مجبولين على الانتظار، «لأنّ الوجود لا ينفصل عن الفيزيس، يتحقق في وحدتهما القول: إنّ الفيزيس تحدد منذ بدء ماهية الميتافيزيقا وتاريخها»[90].

II ـ 2 معاودة التماثل البرمنيدسي في علاقة الفكر بالوجود

يستدعي هايدغر برمنيدس بعد غياب عن المتن الفلسفي، لم تبرر دواعيه، يستدعيه ليبحث معه عن استكمال أصبح حاجة الغرب في مواجهة طغيان التقنية الحديثة. يستوجب استكمال الميتافيزيقا الانتقال من بدء إلى بدء، يتعاصر فيه الغرب مع برمنيدس، بوصفه من الأوائل الذين حددوا الفكر الغربي حتى الآن، «ورفعوا مقام الوجود فكراً استكشافياً، توطيداً لعلاقة حميمية تمسح مجمل الفكر الغربي»[91].

يمثل الفكر أفقاً ينكشف فيه الوجود تماثلاً، لم يميز برمنيدس بين الفكر والوجود، إدراكاً منه لقدرة التفكير المتأمل على الإنصات لنداء الوجود، دون أن يتيه في شوارد يصعب إلغاؤها، ففي القصيد يتوطن الوجود، أي مطلب للفكر إن لم يكن الوجود موضوعه ومطلبه. «ماثل برمنيدس في الشذرة الثالثة بين الفكر والوجود»[92]، لأنّ الفكر يحمل

(89) Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit.*, p. 55.

(90) Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 284.

(91) Heidegger, Moira, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 279.

(92) Ibid., p. 279.

موجوداً يتجه نحو أصله. يتحول الفكر إلى موجود يوجد، تسهيلاً لنداء الإنصات ومتابعة لتحولات الوجود. «إنّ مسألة التفكير هي مسألة إنصات لنداء الوجود، واستجابة لصوته»[93].

لما عزم برمنيدس على القول بوجود الموجود، وبعدم وجود اللا ـ وجود، كان يعرف التناقض المدمر والحاد دون أن يحدث تباعداً كرونولوجيا بين عالمين متقابلين، شأن ما حققه أفلاطون فيما بعد، كما قضى على كل تماثل بين الوجود واللا ـ وجود. كان أفلاطون يمهد إلى تقويض الخطاب السفسطائي، بالاستناد إلى برمنيدس الذي طوعه تطويعاً خاصاً، فإقرار برمنيدس بعدم اللا ـ وجود إقرار إثبات للمتماثل، لا يفكر بغير الوجود ولا يصطنع عوالم يصعب التفكير فيها.

ليست عودة هايدغر إلى برمنيدس عودة إطلاع، العودة إليه استثناء يحدد علاقة الوجود بالإنسان، ويرسم موقف الفلسفة من راهن يحتاج إلى المساءلة الجذرية، ما طرحه برمنيدس، يُعد برأي هايدغر، ما يجب أن نفكر فيه اليوم تجاوزاً للسقطة الميتافيزيقية. وقف برمنيدس في الطرف الآخر مما تطرحه الميتافيزيقا وفلسفة الحداثة خصوصاً. لم يعثر هايدغر على حضور برمنيدسي في فلسفة الحداثة. عجزت كل المحاولات عن امتهان التماثل وفهم علاقة الفكر بالوجود، و «اعتلت بنظرها إلى ثنائية الذاتي والموضوعي، الواقعي والمعرفي»[94]. برغم أنّ هيجل خص الفكر مماثلاً للوجود، فإنه ثبت رأيه في مطلق ميتافيزيقي، لم يكن برمنيدس إلا لحظة البدء، سرعان ما يأتي عليها الجدل المنطقي فيدفعها إلى الاختفاء

---

(93) Heidegger, Pos-Scriptum, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 220.

(94) Heidegger, Moira, In *Essai et conférences, op. cit.*, p. 283.

إيذاناً بـ «اكتمال منظورية الفلسفة الحديثة»[95]. كانت استعادة الحداثة لبرمنيدس استرجاعاً سطحياً، فهمت التماثل بين الوجود والفكر في ضوء تموضع الوجود أمام الذات. لم يستثمر حوار الحداثة مع الفلسفة القبل ـ سقراطية ينابيع الفكر وأصوله، لمجاوزة ما بات غير قادر على استشكال مشكلات الفكر الغربي، فهي لم تكن قادرة على استثمار تاريخ الفلسفة. لم يكن هيجل أكثر قدرة على استثمار إمكانيات هذه الحقبة، رغم أنه كان أول من صالح بين الفلسفة وتاريخها. لا تنفصل الميتافيزيقا الغربية عن تاريخها، وإن كانت في ماهيتها لا تحتمي بالتاريخ النسبي الخاص بعلم التاريخ. لا يزال تاريخ الميتافيزيقا الغربية في حالة صدور، فهو ما ينفك عن النشوء والتكون، وإن بلغ نهايته طالما أنه منتج للتاريخ، «وخاص بتاريخ الوجود، هكذا يمكن أن نميز بين التاريخي (Historiel) والتاريخاوي (Historial). يُلمح علم التاريخ إلى علاقاتنا التاريخاوية بالوجود. ليس بإمكانه تأسيس العلاقة التاريخاوية بالتاريخ. يستطيع علم التاريخ بصورة متجددة تسليط الأضواء على مثل هذه العلاقة المتأسسة من قبل، وتحويلها إلى معرفة»[96]. تعثر طموح هيجل تأثراً بذاتية الحداثة، «صحيح أنّ هيجل يقول إنه غادر أرض الكوجيتو، لكن المطلق عنده هو الفكر، أي ما هو مماثل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته»[97].

---

(95) Ibid., p. 285.

«Dans la perspective, de cet achèvement de la philosophie moderne la sentence de Permenide apparaît comme le début de la spéculation philosophie proprement dite. C'est-à-dire de la logique au sens de Hegel, mais seulement comme début».

(96) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 55.

(97) Heidegger, Hegel et son concept de l'expérience, In *Chemins*, p. 159.

فهم برمنيدس الوجود أصلاً للموجود، ولا لا ـ وجود نفياً إثباتياً للموجود. اهتم في مجمل شذراته بمسألة الأصل والأساس، وبإمكانية مجاوزة الموجود، حتى اعتبر من الأوائل في الفكر الغربي الذين سنوا الترنسندنتالي علواً على الموجود، إلى درجة أصبح كانط لحظة في المتن البرمنيدسي، وإن كان الترنسندنتالي الكانطي انبثاقاً عن ميتافيزيقا مضاعفة. استخدم كانط العدم شأن لايبنيز فارقاً أنطولوجياً، ذلك ما تابعه هايدغر، لما رأى في محاضرته: «ما هي الميتافيزيقا» العدم وجوداً. «إنّ العدم هو الشرط الذي يجعل انكشاف الموجود ممكناً كموجود للواقع الإنساني. لا يشكل العدم المفهوم الحضاري للموجود بل جوهر الوجود نفسه، يتضمن منذ الأصل: العدم. ففي وجود الموجود يتم فعل تعديم العدم»[98].

إستناداً إلى «الشذرة الثالثة»، يجمع برمنيدس بين الفكر والوجود، وبين المثالي والواقعي، على أساس التضاد، ظل هذا الجمع القديم موضع اختلاف الفلاسفة إلى يومنا هذا، فالصراع بين الواقعية والمثالية صراع عمالقة لم تخمده المعارك، إنما زاد جسوراً كلما حاول العودة إلى موقع الصراع وميدان المعركة. ربما كان كانط أبرز من اختطف من برمنيدس دواعي الصراع لإقصاء المثالية التقليدية والواقعية الدوغمائية، والأخذ بالمثالية الترنسندنتالية. «تضع شروط التجربة عامة، هي في الآن ذاته شروط إمكان موضوعات التجربة»[99]. من العسر أن نخلص كانط من الانتماء المدرسي، إنما نعثر على جذور برمنيدسية في وحدة المعرفة الترنسندنتالية، هكذا لا يعني، أننا نضع كانط وبرمنيدس على أرضية مشتركة دون اختلاف، إن كان الترنسنتدنتالي هو القاسم المشترك، فلا

---

(98) Heidegger, *Qu'est ce que la métaphysique? op. cit.*, p. 70.

(99) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique, op. cit.*, p. 224.

فضل لكانط على برمنيدس في ذلك، لأنه استشكال حال حلول النفس في الجسد.

ترك برمنيدس فكره مفتوحاً ومنسوباً إلى فكر الوجود «لا يختلف الفكر عن الوجود، فذكر الوجود ذكر للفكر، وانتماء أصيل للوجود»[100]. هكذا كان برمنيدس قدر الغرب اللا ـ مفكر فيه، ولغزاً ينتظر التجديد والاستعادة. لم تكن المعاودات لهذا النبع بريئة في مجملها، قادرة على التفكير مع برمنيدس وضده في الآن ذاته، نقصد بذلك، خطاب الحداثة وميتافيزيقا الذاتية التي تحولت سلطاناً على الوجود، وعلى الفكر وعلى القصيد معاً، وإذن، يحتاج الغرب مجدداً إلى الإنصات إلى برمنيدس. سكتت الحداثة على هذا الاستحقاق وعن هذا الفكر.

سكتت الحداثة على هذا الاستحقاق البرمنيدسي سؤالاً جذرياً يتجه إلى استعادة حقيقة الوجود. لم ينل برمنيدس مكانة المفكر بحقيقة الوجود في ضوء وحدة الفيزيس واللوغوس، تحقيقاً لوحدة متكاثرة في الواحد، تجميعاً لوحدة الأشياء دون أن تظهر، والتي ينقشع فيها الوجود ظهوراً واحتجاباً، ودون أن ينفيها نهائياً. لا يفصل برمنيدس بين الفكر وبين ثنية الوجود، فاستعادة الوجود يحتاج مجدداً إلى النظر إليه في «ثنية الانكشاف والقربى منه»[101].

يرفع برمنيدس الوجود موضعاً رفيعاً، يتماثل مع الفكر ويظهر في ما يقال داخل الثنية ملتحماً بالفكر، ووحدة وتجميعاً للموجودات، ودعوة للفكر إلى أن يفكر ويتأمل في ما يظهر أمامنا. إنّ ما يظهر أمامنا هو ما يقال وما يتماثل مع اللغة، «إنّ الوجود يُسأل عبر اللغة شريطة أن نحسن

---

(100) Heidegger, Moira, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 280.

(101) Ibid., p. 293.

الإصغاء والإنصات إليها»[102]. إنه الفكر متحرك باتجاه ثنية الوجود مقاماً للانكشاف يتطلب الإنصات.

ليس الاتجاه بالنظر إلى الثنية تحصيل حاصل، يحتاج برأي برمنيدس إلى التأمل، فالفكر لا يفكر إلّا في حدود ما يقال، أو في اللغة مقاماً للموجودات داخل الثنية موضوعاً للفكر. يعمل الفكر، عند هايدغر، على حمل حقيقة الوجود إلى الكلام، ولكن أي لغة حمالة لهذه الحقيقة، حقيقة كل حقيقة؟. ليست لغة المنطق وليست لغة الميتافيزيقا وليست لغة الإنسان الناطق، ما يقصده هايدغر في كل تأويلاته للغة، هو إفراد للغة خاصة بالوجود، هي موطنه وبيته، «بموجب ذلك، تضحى الكلمة قولاً يحفظ حقيقة الوجود واللغة موطناً له»[103].

لكي يُظهر هايدغر حاجة الغرب إلى فجره، وأنه ما زال إلى الآن لم يفكر على نحو خاص، يستدعي برمنيدس، بحثاً عن تقاطع مع البدء الأول للميتافيزيقا، ودعوة إلى استشكال سؤال حقيقة الوجود دون خيط هاد ينقذ مصير الغرب. مثلت العودة إلى برمنيدس منذ «المدخل إلى الميتافيزيقا» نداء ينقذ واستذكاراً لما لم يفكر فيه الغرب، فالحوار معه حوار عمالقة، لأنه يستحق دائماً أن يكون فكراً. يحتاج الغرب إلى معاصرة برمنيدس. «تُعد الفلسفة، بمثابة شيء يحدد أول ما يحدد، وجود العالم الإغريقي، أي الحضارة الإغريقية، ليس هذا فقط، فالكلمة الإغريقية تحدد أيضاً الخطوط الأساسية والداخلية لتاريخنا الغربي الأوروبي»[104].

رغم مكانة برمنيدس المتميزة في الهامش الهايدغري، يعود هايدغر

---

(102) Heidegger, *Qu'appele-t-on penser? op. cit.*, p. 27.

(103) Heidegger, *Questions III,* Gallimard? Paris, 1971, p. 82.

(104) Heidegger, *Qu'est ce que la philosophie? op. cit.*, p. 334.

عوداً على بدء، لم تكن المرحلة القبل ـ سقراطية قادرة على محو الأثر الميتافيزيقي، ولم تكن تفكيراً بطريقة خاصة. ينفي هايدغر في محاضرة «ماذا يعني التفكير؟» عن برمنيدس التفكير بطريقة خاصة، وفي ما نسميه فكراً. حدد برمنيدس الوجود في ضوء ما يدركه الفكر كإدراك للموجود في وجوده، فالفكر، برأي هايدغر، يستمد ماهيته عند برمنيدس من وجود الموجود، وإن كان هناك غموض في هذا الرأي، يحدد هايدغر وجود الموجود بحضور الحاضر.

لم يكن الفكر الغربي منذ فجره سوى إدراك للحاضر في حضوره الدائم. لا يقف برمنيدس بعيداً عن ميتافيزيقا الحضور، فإن يتحول الفكر إلى مثول للحاضر، هو أن نلزم أنفسنا أمامه، لمّا يتحول الفكر إلى مثول للحاضر، يستدعي إلينا الحاضر أمام الذات لكون برمنيدس الأسبق إلى التمثل من ميتافيزيقا الحداثة، «لكون المثول هو تمثل»[105].

إن كان المثول تمثلاً، فما شرعت له الحداثة يصبح امتداداً لإرهاصات فكرية، حسبها هايدغر مهبط الوجود، هي نبع ميتافيزيقي خلد نسيانه واحتجابه. لم يكن ميلاد الميتافيزيقا مع أفلاطون كما كان يعتقد نيتشه وهايدغر. ولم يكن للميتافيزيقا قيد ميلاد رسمي، «إذا كان الفكر قد ظل كاملاً في الإدراك والإدراك في التمثل، فإنّ لهذه الحالة المركبة أصلاً بعيداً، أصلاً يختفي في تجلٍ تصعب رؤيته، إذ ظل وجود الموجود، منذ بداية التاريخ الغربي يتجلى كحضور»[106].

يتموضع الوجود الغربي حضوراً مع هايدغر، وإن تحول مع داريدا إلى «ميتافيزيقا للحضور»[107]، ليس هناك خلاف في عدم انطباقهما على

---

(105) Heidegger, Que veut dire «Penser»? In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 167.

(106) Ibid., p. 168.

(107) Derrida, *Marges de la philosophie*, p. 67.

مرحلة معينة من تاريخ الغرب، إنما هناك تأكيد على أنّ الميتافيزيقا تمسح كل تاريخ الفكر الغربي. لا يتحقق الحضور إلّا في فجوة الانكشاف والتجلي، بقدر ما يظهر الوجود، بقدر ما يكون حاضراً: الحاضر واللا ـ احتجاب كلاهما ينتمي إلى الحضور، وإلى زمان ميتافيزيقي. يظل هذا الغياب الذي يهيمن على الوجود المتجلي كحضور غير مفكر فيه، «إنّ الخاصية الأساسية في حد ذاتها قد تحققت في بقائه محتجباً ولا محتجباً»[108]. إذن، إن حاول برمنيدس أن يوهمنا بأنه فكر في الوجود، «فإنه لم يفعل ذلك، وإن فكر، فإنه لم يفكر على نحو خاص»[109].

(108) Heidegger, Aletheia, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 317.

(109) Heidegger, Que veut dire «Penser», In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 169.

الفصل الرابع

العمل النفسي أو البحث في فجوة مقام الانكشاف

«الجمال والحقيقة كلاهما في علاقة مع
الوجود كلاهما، بشكل خاص بوصفهما أنماط
كشف عن الوجود والموجود»

Heidegger
Nietzsche I
1958

«إن الوجود أفق مفتوح، إنه نور أو فجوة
يستنير بها كل موجود، وهذا النور هو الذي
ظل محجوباً عن الميتافيزيقا فظلت تعتني
بالموجود».

Heidegger
Qu'est ce que la philosophic
1956

تمهيد

يخرج هايدغر مرة أخرى عن حدود المتن الميتافيزيقي. لم يعد ممكناً استئناف التفكير في الوجود باتباع أسلوب واحد في التأويل. يجب أن نقلب المواقع ونفلح التراث، استناداً إلى رؤية طوبولوجية تنفي حاجة السؤال حول حقيقة الوجود إلى دليل هاد، لتعيين موقعه. يبقى تحديد موضعية الوجود رهاناً يتعلق بإمكان التحرر من ميتافيزيقا اللغة. قد يحتجب الوجود في الكلام والمتداول أو المؤرخ في المتون والأسانيد، نتيجة إدخال تحويل جوهري على معنى الكلام. لما أغفلت الميتافيزيقا تمييز الموقع الأنطولوجي للوجود، أغفلت حركة الفكر المتجه إليه في إنكشافه التلقائي. عاد هايدغر إلى اللغة مقاماً وإلى لغة الشعر موطناً، «يمثل الشعر المفكر طوبولوجيا الوجود»[1].

إستطاع الإغريق أن يرفعوا اللوغوس إلى فجوة مضيئة، يتجلى فيها الوجود ويحتجب في الآن ذاته. يراهن هايدغر على فرضية طوبولوجية تسمح بانكشاف حقيقة الوجود في الفني واللغوي والشعري الفكري. «إذا قارنا الآن الشعر بالفكر، نرى أنّ الشعر يخدم اللغة، وبطريقة مختلفة،

---

(1) Kelkel, *la légende de l'être, op. cit.*, p. 444.

ولكنها لا تقبل تميزاً. يقودنا حوارنا الذي يعتمد التفكير في الفلسفة بالضرورة إلى البحث في علاقة الفكر بالشعر، نجد بين هذين الأمرين، بين الشعر والفكر، نجد قرابة خفية، لأنّ كليهما مهتم باللغة مع ذلك، كان بين الاثنين هاوية عميقة»[2].

كان تحديد مكان واتجاه الفكر نحو الوجود مطلباً ضرورياً لتوضيح طوبولوجيا الأساس، بعد أن استحالت أمام هايدغر إمكانية رؤية الوجود في الإليثيا (لا ـ انحجاباً).

ليست الطوبولوجيا أسلوباً عملياً أو منهجاً علمياً، يوجه الفكر توجيهاً صارماً نحو مضاءة الوجود، مقصدها أن تعين الفكر على تحديد اتجاهه نحو مكان رقاد الوجود. لا يسمح النظر الطوبولوجي بتعين الفضاء الخاص لانكشاف حقيقة الوجود. ليست مهمة الفكر التفكير في الوجود لحظة انكشافه أو الحفر في اللغة التي يتوطنها مقاماً.

تبقى المحاولة الهايدغرية، إذن، مفتوحة على الاحتمال وستبقى كذلك، لأنه يصعب أن يخضع الوجود إلى رسوم طوبولوجية، إذا كان صوتاً لا يسمع، يسكن الانكشاف والاحتجاب، يتعدى حدود الفكر إلى مضاءة اللا ـ مفكر فيه. يضاعف هايدغر من أهمية فتح الدروب والمسالك لتهيئة العبور الطوبولوجي نحو الوجود، من غير الممكن أن نسلك طريقاً واحدة، ونثق باتصاله مع الوجود. أثبتت التجربة الطوبولوجية أنّ الفكر يحتاج إلى تجربة عميقة بالمسالك، وباللغة مرقداً وملجأ للوجود.

(2) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? In *Q I et II, op. cit.*, p. 337.

I ـ الحقيقة والعمل الفني: التعيين الطوبولوجي للوجود في العمل الفني

I ـ 1 ـ تقويض الجمالية التقليدية أو الأولوية للعمل الفني

ينفتح السؤال عن أصل العمل الفني سؤالاً عن ماهيته، لا ينقطع عن شيئية الشيء، وعن طبيعته، «فأصل الشيء أصل ماهيته»[3]. تنصب كل تأويلات هايدغر الفينومينولوجية للعمل الفني على فهم ماهيته وأسلوب وجوده. ليس العمل الفني شيئاً متعالياً، هو من الفنان والفنان منه، هما لبعضهما صنوان يقطنان مقاماً واحداً، أصلهما مشترك: الفن. لا يختلف تأويل العمل الفني عن مقاصد الفنان، وعن ما يظل مختفياً. تبقى ماهية الفن متخفية في العمل الفني، لأجل ذلك، رغب هايدغر في استجواب العمل الفني ظاهرة فينومينولوجية، كـ «معطى واقعي»[4]، يستدعي فهم كل عمل شيئيته، وفهم أسلوبه في الوجود، وإن «كان العمل الفني غير الشيء المقصود بالشيئية، وإن كان هو شيء»[5].

يفهم هايدغر العمل الفني ابتداء من الموجود، حرصاً على عدم إنكار شيئيته، «هناك شيء ما حجري في الصرح المعماري، وشيء ما خشي في العمل الحفري، وشيء ما منطوق في العمل اللغوي، وشيء ما رنيني في المقطوعة الموسيقية. يكون العنصر الشيئي حاضراً في العمل الفني، نجد

---

(3) Heidegger, L'origine de l'oeuvre d'art, In *Chemins, op. cit.*, p. 13.

(4) Ibid., p. 64.

(5) Ibid., p. 16.

«L'œuvre d'art est bien une chose, chose amenée à sa finition, mais elle dit encore quelque chose d'autre, que la chose que n'est qui chose».

أنفسنا مضطرين إلى القول (. . .) إنّ الصرح المعماري يكون في الحجر، والعمل الحفري في الخشب، واللوحة في اللون، والعمل اللغوي في الحديث المنطوق، والمقطوعة الموسيقية في الصوت»[6].

لا يستغني الفنان عن الشيئية، أو عن العنصر المادي للعمل، كل عمل يحتاج إلى قاعدة مادية، وإن كان الشيء الضروري ليس هو العمل الفني، هو لن يكون شيئاً آخر غير ذاته. يستدرج هايدغر الجمالية لنظرها السطحي للموجود، شيء قائم دون النظر إلى أسلوب وجوده، «ماهت الجمالية التقليدية بين الشيء والعمل الفني»[7]. اختار هايدغر لوحة الفنان فان كوخ «حذاء المزارعة» عملاً فنياً للتفكير في بدء آخر، لجمالية فينومينولوجية تقابل المسار الميتافيزيقي التقليدي. لم يعد ممكناً في المنظور الفينومينولوجي «فهم العمل ابتداء من الشيء»[8]. لا تحيل اللوحة إلى استعمالية الحذاء. تعمّد فان كوخ إلى أن يكون الحذاء وحده من يحيلنا إلى الاستعمالية، وإلى وجود علاقة حميمية بين المزارعة والأرض، لا يتوقف العمل عند الحذاء، ولا عند مشاهد الطبيعة، يبحث الفنان عن حقيقة العمل، وإلى ما يحدث في عالم يظهره العمل الفني ذاته.

سلك هايدغر، بعد أن استحال المسار الأول، مساراً عكسياً. يذهب من العمل الفني منطلقاً لتحديد حقيقة ماهيته. إنّ الطريق الخطأ هو مسار الجمالية التقليدية، فالأسلوب الذي تنظر به إلى العمل الفني من الخارج قد ساد بواسطة التفسيرات التقليدية لكل الموجودات، سايرت الفكر الميتافيزيقي في نفيه القطعي لأسلوب الموجود، نقلت التفسير التقليدي للشيء إلى نطاق العمل الفني، نظرت إليه بوصفه شيئاً.

---

(6) Ibid., p. 49.

(7) Ibid., p. 81.

(8) Heidegger, L'origine de l'œuvre d'art, in *Chemins*, *op. cit.*, p. 41.

لا يدين هايدغر كل جمالية، يلفت الانتباه إلى مساهمة الفن الحديث في تبرير سلطة الخطاب الميتافيزيقي، وتكريس مؤسساته. تفتقد هذه الجمالية إلى قيمتها الأساسية، وإلى وظيفتها التاريخية، ليست كل الفنون على درجة واحدة. كان الفن الإغريقي، مثلاً، فناً عظيماً، وأسلوباً حياتياً يعكس عمق المأساة الإنسانية. لم تستفد جمالية الحداثة من القيمة الإنسانية للجمالية الإغريقية، واستنفدتها داخل «أفق ميتافيزيقي، يقوم على الذاتية»[9]. حوّلت جمالية الحداثة الفن «إلى تجربة ذاتية معيشة، كانت إعلاناً لموت الفن الحقيقي»[10].

كان هيجل أكثر الفلاسفة فهماً لرسالة الفن في استجواب الظواهر واستحداثها حدوثاً للحقيقة، رغم ذلك، تبقى محاولته متعثرة، «عندما استنفد قوة الفن التاريخية»[11]. يحافظ هايدغر على الموقف الهيجلي، لأنه كان موقفاً يتنبأ في الغالب بما لم يحدث، وما سيحدث مستقبلاً، وإن كانت هذه النبوءة لا تتنبأ إلّا بتحقيق ذاتية الروح المطلق، وبدخول «الفن أفق الجمالية، الشيء الذي يعني، أنه صار موضوعاً لما يسمى بـ «التجربة المعيشة»، يعبر عن الحياة الإنسانية»[12] في مجملها.

لا يقبل هايدغر أن يتحول الفن إلى محاكاة، وإلى بعث لنسخ تستمد وجودها من نماذج مفارقة، كان أفلاطون أول من اختلق الأزواج الميتافيزيقية «النموذج (. . .) هو ما يؤسس وضعية النسخة»[13]، إنّ

---

(9) Heidegger, Art et technique, In *Cahiers de l'Herne, op. cit.*, p. 302.
«Les théories prennent toutes racines dans la métaphysique de la subjectivité»

(10) Heidegger, L'origine de l'Œuvre d'art, In *Chemins*, p. 63.

(11) Heidegger, *Esthétique*, p. 134.

(12) Heidegger, *L'époque des «conceptions du monde», op. cit.*, p. 137.

(13) Déleuze, *Logique du sens*, Coll. 10/18 Minuit-Bourgois, «Paris, 1969. p. 350.

انعكاس الشمس في المرآة لا يعني أنّ ما تظهره المرآة هو الحقيقة. فالمحاكاة في الفن لا تحدث الحقيقة، و «الانكشاف التلقائي، لا يحتاج إلى نسخ مفارقة»[14].

تعرضت جمالية الحداثة قبل هايدغر إلى قلب جينيالوجي، يمكن التعبير عنه في «جملة نيتشه الشهيرة حول علاقة الفن بالحقيقة»[15]. انفصل نيتشه عن الجمالية التقليدية، واحتمى بروح «التراجيديا الإغريقية»[16]، لم يبلغ، برأي هايدغر، تدمير الميتافيزيقا الغربية بواسطة الفن. «إنّ أفكار نيتشه ليست جمالية إلا في ظاهرها، هي ميتافيزيقية في عمق مقصدها»[17].

ينتقد هايدغر الجمالية في تفسيرها الميتافيزيقي للشيء، تنظر إلى العمل الفني من جهة الشيء، وليس من جهة أسلوب الوجود، تنظر إليه من جهة السطح كمنبه لإشارات جمالية حسية، وكحشد من المعطيات المتعينة. لا يجب اختزال الشيء، لا في المؤثرات الحسية، ولا من خلال موجات ضوئية، أو لونية، أو ترددات صوتية. ليس الشيء، إذن، في المنظور الفينومينولوجي هو الشيء المحسوس، أو المتمثل لشيء آخر، «هو ما يظهر بكل موجوديته على نحو جلي، في ومن خلال العمل الفني»[18]. لا ينتفي الشيء، يبقى حاضراً وليس متلاشياً، يظهره العمل الفني ولا يحجبه، يحفظه ولا يستهلكه، فمقاصد الفن هي «حدوث الحقيقة وظهور الوجود»[19].

---

(14) Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 165.
«Physis est le mot grec fondamental et premeir pour l'être lui même, au sens d'être entré en présence en épanouissement à partir de soi, et de régner ainsi».

(15) Heidegger, Art et technique, In *l'Herne, op. cit.*, p. 306.

(16) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 123.

(17) Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 26.

(18) Heidegger, L'origine de l'œuvre d'Art, in *Chemins*, p. 19.

(19) Ibid., p. 41.

I ـ 2 ـ حدوث الحقيقة في العمل الفني

ليس العمل الفني أثراً معزولاً، يلغي كل علاقة قابلة للتأويل، وإن كان لا يتكرر. يمثل أفقاً للتفكير، يحملنا إلى التاريخ قصد فهم تحولاته، اعتماداً على نقل منجزاته نقلاً فنياً، وإلى الانخراط في هامش العلاقات الغامضة والمتناقضة، قصد تبرير اندماجها في عالم يتعلق به مصير الإنسانية. تظهر ماهية العمل الفني «في حدوث الحقيقة وفي انكشاف الوجود، وفي تحولها من لحظة اللا ـ مرئي إلى المرئي»[20].

اختار هايدغر من الآثار الفنية لوحة الفنان فان كوخ، ففي كل عمل فني تتجلى «الحقيقة حدوثاً، وتظهر حقيقة الموضوع»[21]. تخضع اللوحة إلى قراءة تأويلية، تتجاوز فراغ الإطار إلى النظر في الاستعمالية، أو التسخير بوصفه موجوداً ـ تحت ـ اليد، قابلاً للاستعمال. تعمّد «فان كوخ» أن يكون الحذاء وحده من يحيلنا إلى الاستعمالية، وإلى علاقته الحميمية بالمزارعة، وبالأرض. تتحدد ماهية الأشياء أو الأرض، تحدد ماهية الأشياء في الاستعمالية، والعمل الفني وحده ما يحيلنا إلى استنطاقه، حتى تتحول إلى أفق تأويلي يتحدث بذاته عن دواخله المنحجبة، القادرة في كل لحظة على الظهور.

تنحجب الحقيقة في الأثر الفني، وتبقى تنتظر الانكشاف، ترفع بفعل التأويل الفينومينولوجي العتمة عن النور، تتجاوز الاختفاء إلى الحدوث. يحتاج حدوث الحقيقة إلى عالم ممكن قابل للتأويل. يمكّننا العمل الفني منه، هو فضاء يحتمل التغاير، ويقبل بالاختلاف. يحوز كل عمل على عالمه الخاص، «وكل الأعمال الفنية عوالم مختلفة»[22]، تتشارك في

---

(20) Ibid., p. 43.

(21) Ibid., p. 69.

(22) Ibid., p. 63.

حدوث الحقيقة، وفي توطين الوجود. ليس العالم عند هايدغر عالماً فيزيقياً، ليس هو مجموعة من الأشياء الفنية أو الأشياء المتمثلة.

يتحدد العالم داخل حدود إنسانية: العالم هو عالم الإنسان ومجال اهتمامه الخاص، هو أحد تجليات العمل الفني في ماهيته، وإن كان لا يعني الامتداد الفيزيقي، لا ينفي عنه جذوره العائدة إلى أساس مادي. يحمل كل عمل فني عالماً خاصاً، وإن كان يعود في كليته إلى الأرض. الفيزيس «هو الأساس الأنطولوجي لانفتاح العالم، والأرض هي الأساس الشيئي لكل الموجودات، وهي مادة العمل الفني وقاعدة كل ظهور. فما يظهر لا ينقطع عن شريان الأرض، حتى العالم ذاته»[23].

لا يتحرر العمل الفني من مادية الأرض، تبقى عاملاً محرضاً على الكشف والإظهار وعلى بعث ماهية الشيء[24]. يحرض العمل الفني المادة على الانكشاف للمشاركة الفعلية في انفتاح العالم. حين يكون العمل الفني معبداً، مثلاً، ينتمي بكل أشيائه إلى الأرض، لا ينفتح ضمن المادة ولا تحدث الحقيقة. وحده العمل الفني من يهبه عالمه، ومن يسمح لحقيقته بالحدوث، لأنه عالم متميز عن الأرض وإن لم ينقطع عنها. ليس ظهور العمل الفني أسلوباً في الوجود فحسب، يعني كذلك أسلوبه في كشف الوجود من «داخل الصراع بين الأرض والعالم»[25]، ليظهر عالم جديد متداخل ومختلف يسمح دون غيره بحدوث الحقيقة.

يجمع هايدغر في الفني بين العالم والأرض، يجمعهما لتحدث الحقيقة. إن ظهر العالم لا تظهر الأرض إلّا على النحو الذي هي عليه: تحتجب ماهيتها وتقف في مقابل العالم انحجاباً ذاتياً تحتاج إلى من

(23) Ibid., p. 95.

(24) Ibid., p. 54.

(25) Ibid., p. 42.

يظهرها ويكشف عن سر ماهيتها. لا تحدث الحقيقة إلّا في الانحجاب الذاتي للأرض، يقترن كل حدوث خارج العنصر المادي، بالضرورة، بالأرض، فـ «عليها وبها يشيد الإنسان التاريخي مقامه في العالم»[26].

تتجلى الحقيقة أو الوجود في العمل الفني بفعل الصراع العشقي بين الأرض والعالم. لا يحوز الفنان على أي دور في حدوث الحقيقة أو الانكشاف، هو مملوك للوجود، ينصت أكثر مما ينطق، هو برأي هايدغر، مجرد وسيلة لظهور العمل الفني. «يطلق الفنان سراح العمل الفني إلى كيانه الذاتي الخالص. لا يُعتد بالفنان إذا ما قورن بالعمل الفني، هو تقريباً، مثل ممر يدمر ذاته في العملية الإبداعية لكي يظهر العمل الفني»[27].

يمنح هايدغر الأرض العنصر المادي في العمل الفني، والقاعدة التي يقوم عليها العالم: يعني إظهار الأرض، جلبها إلى الانفتاح، «فالعمل الفني يجعل الأرض أرضاً»[28]. إن أظهر العمل الفني الموجود، إنما يظهره متحجباً عنا، ومتناغماً مع ماهيته. إنّ ما يظهر تلقائياً يحتجب عن الإنسان لقدرة الأرض، موطن الانحجاب، على التراجع. يجمع العمل الفني بين التراجع السلبي للأرض والانفتاح التلقائي للعالم، على أساس صراع أبدي ووئام عشقي. تقاوم الأرض كل انفتاح وكل حدوث، وكل سعي للعالم لإضاءتها، هي أساسه والقاعدة التي يقوم عليها.

يفهم الإنسان الأرض، حتى ينكشف العالم في العمل الفني. لا يتحقق الانفتاح إلا في مجيئهما المشترك إلى بعضهما البعض في العمل الفني. لا يعني الصراع بينهما إحداث فوضى: هو صراع وانسجام، «ليست

---

(26) Ibid., p. 47.

(27) Ibid., p. 40.

(28) Ibid., p. 50.

العلاقة بين الأرض والعالم علاقة جدلية، لا أحد من العنصرين ينشأ من الآخر، ولا الاثنان ينصهران معاً في مركب أعلى، كل عنصر يمكن أن يشاهد على نحو ما، يكون من خلال صلته بالعنصر الآخر على وجه التحديد، وكل عنصر في محاولته تأكيد ذاته يستخدم الآخر كأداة»[29].

يستدعي هايدغر المفهوم الإغريقي للحقيقة، إن كانت الحقيقة لا ـ احتجاباً، لا ينتفي الاحتجاب، فحدوث الحقيقة يتوقف عند حدوث اللا ـ حقيقة، وانفتاح العالم يقوم على احتجاب الأرض. تلك هي ماهية الحقيقة لما تتوطن في العمل الفني مقاماً، وتتخطى عتبة التصور الميتافيزيقي، «مطابقة بين المعرفة والموضوع»[30]. لا تنفصل الحقيقة عن اللا ـ حقيقة، «يحتاج انكشاف الوجود إلى احتجابه كذلك، وإن تحملت الحقيقة الا ـ حقيقة، من الخطأ أن نحملها الخطأ»[31].

ينفتح العالم في فضاء الحدوث دون أن يمثل ذاته، وتتقدم الأرض دون أن تمثل التراجع والاختفاء، هما ينبثقان من الحدوث في صراع لا ينتهي، لأنه مخصوص بهذا الحدوث التاريخي. يمنح هايدغر العمل الفني دلالة أنطولوجية، تتحول إلى سؤال عن الحقيقة والوجود. لا تتجاوز النظرية الجمالية «استشكال الذات، ولا تتجاوز حدوث الحقيقة في العمل الفني»[32]، وفي مسارها التاريخي، لأن العمل الفني عمل تاريخي. تنصب كل رهانات الفلسفة، وأوكدها، على معاينة حدوث الحقيقة. كان «الجمال والحقيقة كلاهما في علاقة مع الوجود، كلاهما، بشكل خاص،

---

(29) Ibid., p. 70-1.

(30) Ibid., p. 55.

(31) Ibid., p. 59-60.

(32) Ibid., p. 62-3.

بوصفهما أنماط كشف عن الوجود والموجود[33]. يتحقق حدوث الحقيقة في العمل الفني، ليس مطابقة بين الموضوع والحكم، إنما هي إشكال إغريقي، يحدده الفهم الأول للا ـ التطاطاً، «ينقشع حدوثاً يجسد الصراع بين الأرض والعالم»[34].

I ـ 3 ـ انكشاف حقيقة الوجود في العمل الفني

يفهم هايدغر الجمالية من جهة العمل الفني، ومن جهة حدوث الحقيقة حدوثاً خاصاً وموضعاً لانكشاف الوجود. يعارض الجمالية التقليدية والاتجاه الشكلي، الذي يجرد الفن من مضمونه الأنطولوجي، والوعي الجمالي من دلالته مضمونه الأنطولوجي، والوعي الجمالي من دلالته الفينومينولوجيا. يعد الفن، إذن، أصل كل عمل فني، «ماهيته هي الحقيقة التي تحدث حدوثاً جمالياً في العمل الفني»[35].

تعد كل خبرة جمالية في المنظور الفينومينولوجي خبرة بانكشاف الحقيقة، وعودة الوجود إلى الظهور، «كل إبداع فني هو في حد ذاته إظهار للحقيقة وكشف للوجود»[36]. ميز هايدغر بين الإظهار الفني القائم على الإبداع والإظهار الصنعي، ولو أنّ الحكم الأولي لا يميز بين عمل الفنان وعمل الحرفي.

لا يتماثل الإبداع الفني مع العمل اليدوي، وإن فهم الإغريق ذلك دون أن يرفعوا من شأن الفن والإبداع. لا يشير «التخني» إلى الحرفة، لا يعني ضرباً من الممارسة العملية، هو «أسلوب في المعرفة، لأنّ الإغريق رأوا

---

(33) Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 181.

(34) Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'Art, op. cit.*, p. 64.

(35) Ibid., p. 69.

(36) Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, 180.

أنّ طبيعة المعرفة تتحقق في الإليثيا، أي في كشف الموجودات»[37].
يعني، «التخني» هو بالإساس إظهار الموجود على حقيقته، وسحبه إلى الانكشاف، لمغادرة عتمة التحجب، لا يشير، إذن، إلى الصنع، يشير إلى الإبداع، الإبداع جعل شيء ما يتجلى بما هو شيء قد تم إظهاره. إنّ عملية تحويل العمل إلى عمل فني هو أسلوب حدوث الحقيقة، «وفي الآن ذاته، هو إظهار الوجود إظهاراً لن يتكرر. يظهر إرساء الحقيقة في العمل الفني موجوداً على نحو لم يظهر عليه من قبل، ولن يحدث مرة أخرى»[38].

يبدع الفنان أعماله، طلباً لإظهار الوجود وتعيين مقامه، وبحثاً عن حدوث الحقيقة، اللا ـ التطاطا، ابتداء من ما يُضيق التماسف بين الأرض والعالم، ويستغل التوتر بينهما لتحريض الوجود على المجيء. يستقدم العمل الفني العالم إلى الظهور، والانقطاع عن الأرض دون أن يخلصه من العنصر الشيئي، أو من الأرض بما هي العنصر المادي، أو القاعدة التي يقوم عليها. تتجلى الحقيقة، إذن، في العمل الفني، ويتموضع الوجود على سبيل الاختفاء واللا ـ احتجاب «يجسده صراع وئام بين الأرض والعالم»[39].

ينصَب التأويل الفينومينولوجي على العمل الفني، دون الاهتمام بفعل الإبداع. لا تنكشف الحقيقة إلّا من عمقه ودون مؤثرات خارجية أو ذاتية. يستبعد هايدغر المنزع الذاتي في العمل الفني، كل تجربة ذاتية في الفن لا تصيب موضع الوجود: الذاتية هي العنصر الذي يموت فيه الفن، يجب تجاوز هذه الثنائية والانتصار إلى ذات فينومينولوجية محايدة. يحتاج

---

(37) Heidegger, *L'Origine de l'œuvre d'art, op. cit.*, p. 66.

(38) Ibid., 67.

(39) Ibid., p. 43.

العمل الفني إلى الصيانة، وإلى عيون تحرسه من التلف والضياع، يحتاج إلى جانب الفنان كذلك، إلى المشاهد وإلى تجربته الادراكية.

يسمح العمل الفني بتثبيت الإبداع وتحويل كل صراع إلى تراث إنساني يحتاج إلى الحفظ. «إنّ حفظ العمل الفني لا يحيل الناس إلى خبراتهم الخاصة، يستحضرهم للاندماج في الحقيقة: الحقيقة لما تحدث في العمل الفني»[40]. إنّ ارتباط المبدع والمشاهد لا يمنع أن يبقى العمل الفني مستقلاً بذاته، لا يحتاج إلى من يثبته. تؤسس الحقيقة ذاتها، والفنان يثبتها، أما المشاهد فيحفظها. الفن، إذن، هو أصل العمل الفني «وهو الحفظ الإبداعي للحقيقة»[41].

خالف هايدغر الجمالية السائدة، يُفهم العمل الفني فهماً فينومينولوجياً للسائد الميتافيزيقي. لم يبحث عن الحقيقة ابتداء من العمل الفني، بحث عن ماهية الفن ابتداء من ماهية الحقيقة، إلى درجة، أنه سقط في الخلط بين الحقيقة والوجود وسخّر الفن لكشف حقيقة الوجود. إن كان يعتقد أنّ الفن يحدد موضعية الوجود، فإنه لم يكن في حقيقة الأمر، يفكر بعيداً عن أفلاطون وهيجل، إنه يعتقد في الفن أسلوباً كاشفاً للحقيقة. يبقى هايدغر منهم، لا يتعارض مع موقفهم الميتافيزيقي من الحقيقة، ومن أسلوب حدوثها. يتفق هؤلاء، ومعهم هايدغر، أنّ الحقيقة ليست حقيقة منطقية. كان هايدغر قريباً من هيجل في النظر إلى الفن رؤية تتجلى فيها الحقيقة.

لن تبلغ التسوية الهايدغرية، برأي هبرماس، لحظة الحسم بين الفن والميتافيزيقا، وإن «حول الفن إلى أنطولوجيا تُعرض على شاشة نقد

---

(40) Ibid., p. 76.

(41) Ibid., p. 81.

الميتافيزيقا»[42]، وتزيل النسيان عن الوجود. انسحب الوجود ولم يعد إمكان قدومه حدوثاً منتظراً. إنّ التذكر نفسه لا يمتلك القوة على إعادة النفي من منفاه، لا يمكن للوجود أن يحدث إلّا بمثابة مصير، وعلى الأكثر، ينفتح له هؤلاء الذين يعانون من الحاجة إليه للتأهب لقدومه.

II ـ طوبولوجيا (موضعية) الوجود

II 1 ـ البحث في فجوة الاشراق النوراني للوجود

تحول السؤال الهايدغري من سؤال عن الحقيقة إلى سؤال عن طوبولوجيا الوجود. يبلور هايدغر سؤاله الأساسي من جديد، ويتجه به إلى سؤال الخلوة (Lichtung)، التي تتحول إلى ملعب للنور، والتي «تشير ضمن نموذج الغاب الكثيف إلى المنفتح الذي تنفرج فيه هذه الكثافة على نحو يصبح فيه ملعباً للنور والظلال، للصوت، ولصدى الصوت»[43].

---

(42) Habermas, *Le discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 84.

(43) يرى محمد محجوب، أنّ التفكير بطرح السؤال حول قبلية الوجود قد يتحول إلى سؤال ميتافيزيقي، فالاحتماء بالخلوة لمغادرة البدء الميتافيزيقي الأول، قد لا يسمح لهايدغر من إلغاء القبلي الميتافيزيقي، بل قد يثني مشروع المجاوزة على التقدم، «إذ ما معنى أن يحتفظ هايدغر بوضع الخلوة كشرط إمكان لكل بريق، أي لكل تعين مفهومي للوجود ميتافيزيقي؟. أليس في هذا المسار تطبيقاً لبنية السؤال الميتافيزيقي «ما هو الموجود»؟ على بنية السؤال الذي يرمي إلى مغادرة الميتافيزيقا، «ما هو معنى الوجود»؟

«ونحن نستعمل ترجمة الأستاذ محجوب للكلمة الألمانية «Lichtung» إلى العربية «الفجوة» لأنها الأقرب لما عبر عنه هايدغر، وإنّ كان هناك تقارب بين الفجوة والمضاءة والخلوة والفتحة المضيئة والإشراقة.

يبسط المفكر schurmann Reiner معنى الفجوة ودلالاتها المختلفة. تتصل الفجوة اتصالاً عضوياً بالإليثيا (الحقيقة): تأخذ معنى الانفتاح الذي يبلغه الوجود ـ في ـ

يحرص هايدغر على متابعة تحولات الوجود وعلى تقويض التمسك الميتافيزيقي باختفائه، وحجب انقشاعه. لم يتوقف عند المعنى في بلورة حقيقة الوجود. بلغ مغزى التسلط الميتافيزيقي، عندما أدرك أنّ «الإليثيا» لم تتأسس حتى عند الإغريق الأوائل، تأسيساً جذرياً يمس هويتها، لم يكن ممكناً اعتمادها حقلاً يرفع اللبس عن الوجود، وإن لم يتخل عنها نهائياً، فإنه يبحث عن موضع، ليس بالمعنى المكاني للموضع، إنما على سبيل التأمل في ما يسمح للوجود من التجلي دون احتجاب، ومن الحضور دون غياب. يتسلل نور الوجود في «الفجوة» من عتمة العصور ليغمر فضاء الانفتاح ومقام الوجود. إن مثلت الإليثيا وحدة الانكشاف والاختفاء، فـ «الفجوة تعني موضع الإليثيا ووحدة الانكشاف والاختفاء»[44]، ودالة على الإشراق النوراني، بعيداً عن كل اختفاء يحرضه الفكر عن المجيء إلينا، لأنّ انكشاف الوجود هو مسألة إنسانية. لا يهب الوجود ذاته للانكشاف إلا للإنسان: «نحن الذين تفيض علينا أنوار الوجود بألطافها وعطاءاتها، وتهب نفسها لنا، وإننا لهذا نحن الذين يتوجه الوجود إلينا ويعنينا بانحجابه، ونحن أنفسنا الذين يحجب عنا الوجود ظهور أنوار أصله»[45].

يشرق الوجود من فجوة تخترق كثافة العتمة، ليظهر إشراقاً مفتوحاً على هوية لا نستطيع تحديد مداها. ربما للبس التحول ذاته، لا نستطيع الجزم، أنّ هايدغر أصبح يفكر مستقلاً عن الإليثيا، مجاوزة للغواشي

= العالم ليسمح للموجودات من الظهور الفعلي. وهي تتماثل كذلك مع الفيزيس وتأخذ معنى تاريخ الوجود بعامة.

Churmann Reiner, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris, p. 1982.

(44) Heidegger, la fin de la philosophie et la tache de la pensée, in *Q III et IV*.

(45) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 191.

وإنهاء لغربة قد تدوم، بعد أن أصبحت اليوم غربة الغرب عن مصيره، وعن ما ينقذ، لم يعد سؤال المصير استشكالاً خاصاً، ولم تعد الغربة عن الوطن غربة ما يوجد، إنما يعود غياب الوجود ابتداء من انحجاب مصيره، تحت ظلال «غياب الموطن»[46].

يفكر هايدغر في الوجود من فجوة لا ندركها إلّا في اللغة، هي مزية هايدغر في توجيه اللغة إلى سياقات منتجة لمعرفة كاشفة تقوم على الاستعارة الشعرية، «اللغة هي الشعر الأصيل الذي يقول من خلاله شعب كلام الوجود، على العكس من ذلك فإنّ الشعر (الفن الأسمى) الذي يسمح لشعب من الدخول في التاريخ، هو الذي يبدأ في إعطاء صورة للغة لذلك الشعب. أبدع الإغريق مع هوميروس، وأدركوا هذا الفن، حيث كانت اللغة حاضرة في وجودهم ـ هناك بمثابة انطلاق الوجود، ونحت للموجود، الذي يكشف عن الموجود»[47].

استعاد هايدغر أمثولة الكهف فضاء يسمح بفهم الانكشاف من داخل الاستعارات الأفلاطونية للنور والضوء والشمس. إنّ النور قديم قدم الفلسفة، يستعيده هايدغر استعارياً وتأويلياً لرسم درب الانكشاف من عمق فجوة، ينبعث نورها ضياء ووهباً، هي قادرة «على استيعاب كل ضروب النور التي عجت بها»[48] لا يعني البحث عن موضع الوجود، الاعتراض المطلق على الإليثيا، وعلى الجمع بين الاختفاء واللا ـ احتجاب، فمن

---

(46) Heidegger, lettre sur l'humanisme, in *Q III et IV, op. cit.*, p. 102.

(47) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 176.

(48) Heidegger, la doctrine de platon sur la vérité, in *Q I et II, op. cit.*, p. 451.

يقول هايدغر: من داخل هذا المنظور، تحدد فهم الوجود ومعناه طيلة تاريخ الميتافيزيقا «مثلاً» و «نورا» و «رؤية»، أي أنه لم يتحدد باعتباره فيزيس»

راجع: Heidegger, *Q'appelle-t-on penser? op. cit.*, p. 261.

«الإليثيا، كانت الفجوة مضاءة للحضور وللغياب»[49]. ظهر النور لإزالة العتمة واستعادة الكثافة، فالنور إضاءة استعارية لانقشاع يسمح للوجود من المجيء والحضور في عمق الفجوة. «لا يمكن للموجود أن يكون بما هو موجود إلا إذا حاز موضعاً في نور هذه الفجوة»[50].

لا ينقشع الوجود إلا في مقام نوراني، مبعثه فجوة لا نبلغها إلّا بفعل التأمل في اللغة مسكناً للوجود، إلى درجة نفهم الفجوة مقاماً يُخفي الاختفاء دون نفيه. «يمكث الموجود في الخلوة وكذلك، يكون اختفاء في الوقت نفسه»[51]. فاللا ـ احتجاب يظل ماهية الإليثيا، وأصل الفجوة لا يمكن التخلي عنه، محرضاً للوجود على هتك الاختفاء والانقشاع، نور يغمر الاختفاء والعتمة، «يمكن للنور أن يعاين الفجوة في الانفتاح وأن يسمح فيها للإشراق والعتمة من اللعب»[52].

ليست الفجوة إلا ماهية الإليثيا، وإن لم ندرك النور، فلأن العتمة غلبت المكان، ولأن كثافة «الغابة السوداء»[53] أكثر عتمة، إلى درجة انكشاف النور احتمال يقبل الانتظار. ليست الفجوة إضاءة للحضور، هي «إضاءة كذلك، لاختفائه كذلك»[54]، إنها لا تنفي العتمة والاحتجاب، لن ينكشف الوجود والموجود في الآن ذاته. يحتاج الموجود إلى نور الوجود

---

(49) Heidegger, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in *Q III et IV, op. cit.*, p. 295.

(50) Heidegger, L'origine de l'œuvre d'art, in *Chemins, op. cit.*, p. 58.

(51) Ibid., p. 53.

(52) Heidegger, Le mot de Nietzsche «Dieu est mort». In *Chemins, op. cit.*, p. 295.

(53) Heidegger, La fin de la philosophie et la Tâche de la pensée, In *Q III et IV, op. cit.*

(54) Ibid., p. 291.

منبعثاً في عتمة الفجوة، لا يوجد موجوداً خارجها، «حتى الآلهة تحتاج إلى هذا النور وإلى المضاءة للانكشاف»[55].

يحملنا فهم فهم الخلوة إلى إدراك الحضور، لا من حيث أنه الحاضر، وإنما على مطلب القاعدة والأساس، ومن حيث انفتاح الإنسان على الوجود دون أن يكون للمطول الميتافيزيقي موضع قدم. يحتاج هذا المطلب إلى تدقيق، وإن كان الفضاء الجديد لا يحمل غير النور، ولا يقدم الإنسان على الوجود، «الذي يمثل أفقاً مفتوحاً، أنه نور أو فجوة يستنير بها كل موجود، وهذا النور هو الذي ظل محجوباً عن الميتافيزيقا فظلت تعتني بالموجود»[56]، فالوجود هو الأول، يعلو حتى على الآلهة، لم يعد إلّهاً أو أساساً للعالم.

يحتاج كل موجود إلى نور الفجوة «أو إلى انفتاح المنفتح»[57] لا يعرف مأتاه ولا يمكن مغالبة قبسه المتسلل بين فجوة العتمة. يغمر كل شيء، ويحيط بكل شيء، لأنه ليس كمثله شيئاً. يكتشف هايدغر في الفجوة المنطقة المنسية من تاريخ الفكر الغربي. «ظل المنفتح في الحضور، وفي حالة اللا ـ مفكر فيه وإن تحدثت بداية الفكر عن انفتاح المنفتح»[58]. تعد هذه المنطقة المنسية المنطلق المأخوذ كانتشار وكظهور للوجود، وهي موطن الإنسان التاريخي، بوصفه يبقى ساكناً في فجوة الانكشاف، «وقاطناً في إشراقة الوجود، ومساهماً فيها»[59].

---

(55) Heidegger, Aletheia, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 335.

(56) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? in *Q I et II, op. cit.*, p. 321.

(57) Heidegger, La fin de la philosophie et la Tâche de la pensée, In *Q III et IV, op. cit.*, p. 298.

(58) Ibid., p. 298.

(59) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 205.

يحتاج ظهور الموجود إلى اختفاء النور، لأن انكشاف الوجود لن يسمح بظهوره. لن يلتقي الوجود والموجود في الفجوة على درجة واحدة من المساواة، ففيها ينكشف الوجود، وحده صمداً. وتتجلى حقيقة لا تخفيها حقيقة أخرى، ولن تدركها ظلمة العصور الميتافيزيقية الغابرة. «تتحدث الفلسفة كثيراً عن نور العقل دون أن تهتم بمضاءة الوجود»[60]، ففي عمق الفجوة لا ينفصل الوجود عن الحقيقة، ولا تنفصل الحقيقة عن الوجود بالضرورة، «من الآن فصاعداً، الحقيقة هي خاصية الوجود وحده»[61]، والنور لا يخترق إلا العتمة. لا يظهر الوجود إلّا في الفجوة، لأنه لا يتحمل النظر والحضور المرئي.

فكر هايدغر في الفجوة موطناً للحقيقة، وانبعاثاً للوجود. «يتماثل فيها الوجود والفكر ويتوطنان»[62]. إن كان هذا الترسيم استدعاء للوجود في الفجوة، فلماذا الحاجة إلى «الإليثيا»، وقد توقف عندها هايدغر؟. أليست العودة إلى الإليثيا لتوطين الوجود هو ضرب من العناد الميتافيزيقي، الذي لم يُمكِّن هايدغر من تحديد طوبولوجيا الوجود؟. من الصعب أن نقف عند هايدغر على رأي واحد، فكل المحاولات قد لا تكون، وكل المفاهيم قد لا تثمر إلّا في مجاوزتها وتطهيرها بعثاً جديداً.

لمّا يتحدث هايدغر عن الفكر، يتحدث عن الإنسان المفكر وعن علاقته بالوجود، وإن كان الوجود هو الأرفع موضعاً، والأشد التباساً. يظل الإنسان مخصوصاً بانعطاء الوجود، وبتلبية دعوته إلى ساحة الزمان، «ووضعها فيها، لتعمل على إضاءة الوجود، لنبينها ولنكونها بمعنى أشمل:

---

(60) Heidegger, La fin de la philosophie et la Tâche de la pensée, In *Q III et IV.*

(61) Heidgger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 111.

(62) Heidegger, La fin de la philosophie et la Tâche de la pensée, In *Q III et IV, op. cit.*, p. 291.

لنصونها»[63]. أن نفكر بعمق، يعني أن نلتفت إلى الوراء، وأن نتأمل فجوة الانكشاف، لنرى، وإن لن نرى ما ينكشف من تلقاء ذاته، فلا يهم أن نعاين الانكشاف، المهم، هو التأمل والانتظار. «إننا نحن الذين يهبنا الوجود نوره في الظهور، وتفيض علينا أطيافه، غير أننا بهذه الصفة نتعين بأننا معنيون بانحجاب الوجود. نحن الذين حين يظهر الوجود، يحجب عنا أصله الجوهري»[64] انسجاماً بما هو الوجود ذاته في علوه عن الموجودات.

II ـ 2 ـ العهد في الالتزام باستدعاء الوجود من خارج البدء الميتافيزيقي الأول

يمارس هايدغر ضرباً جديداً من الاجتهاد النقدي للتراث الميتافيزيقي، بعد البحث في معنى الوجود، يشد فكره إلى حقيقة الوجود وإلى البحث فيما ينقذ مصيره من ميتافيزيقا الذاتية. تنضب، ابتداء من هذا المنعرج، أعمال هايدغر داخل مبحث طوبولوجي، لا يكون فيه للأنطوقي موقعاً. لم يعد من الآن فصاعداً يحمل التعبير والظهور. يفكر هايدغر في الوجود بوصفه «عهداً»[65]. وبوصفه مستقلاً إلا عن كيانه، منفرداً بوجوده، في

---

(63) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 191.

(64) Ibid., p. 190.

(65) العهد: يصعب على المشتغل بالفلسفة في كل الابستيميات والمرجعيات، الوقوف عند المعنى الحقيقي لحد (E reignis). وأن سهل هايدغر إمكان فهمه في اللغة الألمانية بإعادته إلى أصله وجذوره. بقي هذا المفهوم مسكوناً بعسر الانفتاح على دلالته. ترجم في الفرنسية إلى Avènement. راجع *Temps et êtres*, in *Q III et IV, op. cit.*, p. 190. يفهم العهد ابتداءً من العبور، من بدء ميتافيزيقي يتمثل الوجود إلى بدء آخر يحترف التفكير بالوجود داخل خلوة كانت موضعاً خلّد به هايدغر سؤال الوجود ورسم به معالم البدء الآخر. يرى في هذا اللفظ من حيث هو مفكر فيه

استقلاله عن كل الموجودات. سعى هايدغر، قبل هذه الخطوة، إلى تهيئة أسباب العبور: العبور من بدء إلى بدء، ومن ضفة إلى ضفة، فنهر الميتافيزيقا يقوم على حقيقة لا يمكن تصور أحدهما دون تصور الآخر. إننا لا نستطيع أن نتصور ضفة نهر دون تصور الضفة المقابلة. لأننا لا نستطيع كذلك تصور ضفتي نهر معاً دون تصور النهر، بمعنى لا يمكن أن نفهم مقاصد البدأين دون فهم الميتافيزيقا.

هايدغر داخل هذا المنعرج، بل يصر على نقل جهة السؤال من سؤال ميتافيزيقي إلى سؤال يخص الفكر، أو بدء آخر يوظفه تفكيراً في الوجود،

= أدلولاً هادياً لخدمة التفكير، وبما هو لفظ هاد على هذا النحو لا يقبل أن يترجم أكثر مما يتحمل.

تكمن الأزمة في توظيف المفاهيم المنقولة من لغة إلى أخرى، وهي نتيجة لخيانة الترجمة وعدم التدقيق لما تقوله وائتمان المفهوم المنقول إليه على استيعاب المفهوم المنقول، كان هايدغر أكثر مفكري عصره حذراً من خيانة الترجمة، نبّه في أكثر من موقع راجع: *le principe de raison* إلى ضرورة تلافي هذا الخطر المحدق بالفكر، ولعل الفكر العربي أكثر من تضرر من مثالب الترجمة حتى كدنا نفقد علاقتنا بالفكر الإنساني، نتيجة أزمة المفهوم التي تهيمن على خطابنا فتمنع لغتنا وفكرنا من التطور الخلاق.

حاول بعض الهايدغريين العرب الاجتهاد لنقل حد (Ereignis) إلى العربية، وأن استحال على كل اللغات أن تجني من الترجمة معنى كاف لهذا الحد، الذي بقي راقداً في أصله الإغريقي، قبل أن يزيل عنه هايدغر جليد العصور. نقل محمد محجوب حد Ereignis إلى العربية فأستعمل «العهد». ونحن نثمن هذه الترجمة ونأخذ بها، أو دون أن نعود إلى الترجمة التي منحها له محمد سبيلا والهادي مفتاح في نقلهما حد (Ereignis) «الحصول».

راجع: محمد محجوب هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب تونس.

مارتن هايدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة محمد سبيلا، الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص 87.

أو عهداً يتحدد داخل «فجوة تضيء الوجود مصيراً وعهداً»[66]. يأخذ التفكير وجهة طوبولوجية، تمس ما لم يفكر فيه. يستجيب الفكر إلى نداء الانفتاح. ينفتح ويظهر ما كان مختفياً في الانسحاب وفي ما «لم تفكر فيه الفلسفة» أو ما لم يُسأل عنه داخل صدى صوت غير مسموع على الدوام. إننا ندركه عندما نسأل السؤال حول الوجود ذاته.

يركز هايدغر على السؤال منذ «الوجود والزمان»، هو محفِّز على انتقال التفكير في ما لم يفكر فيه. يشترط التفلسف في هذا المقام استخدام السؤال والاحتفاظ به على الدوام تحت رقابة عين نظور تخترق الصدى نحو أفق الاختفاء لإظهار ما احتجب بالمعنى الدقيق للا ـ احتجاب. إنّ سؤال الوجود يعني ابتداء من «الوجود والزمان» التساؤل عن الوجود في ماهيته، حيث تتلاءم هذه الدلالة مع اللفظ والشيء»[67]. ينهض السؤال عند الإغريق من عمق مفازات «اللغة الميتافيزيقية»[68]، ومنذ أن علق أفلاطون آماله، لمّا سدد الاندهاش رؤية لما يوجد دون أن يوجد. انطفأت إيماءة الإمكان في رصد حقيقة الوجود بما هو عهد يتطلبه الوجود.

يسترجع هايدغر تحت حد العهد مقام الفلسفة تفكيراً في الوجود بدون إحالة. لا نعتبر هذا المنعرج تحولاً مدروساً منذ البداية، جاء الانتقال من بدء إلى بدء استجابة لتحولات الفكر، ومستلزمات تاريخ الوجود. يقوم هذا التحول على رصد علاقة أصيلة بين الوجود والزمان، وبين الزمان

---

(66) Heidegger, La fin de la philosophie et la Tâche de la pensée, In *Q III et IV*, *op. cit.*, p. 297.

(67) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 31.

(68) Heidegger, La fin de la philosophie et la Tâche de la pensée, In *Q III et IV*, *op. cit.*, p. 297.

والوجود. ينفي هايدغر أية قدرة على تعيين علاقتهما، فانتشار الوجود هو تحجّب لجوهره وصفاء لماهيته، وانتشار الزمان لا يبلغ الحاضر، ولا يمكن النظر إليه في حاضريته، تكفي إعادة النظر في هذه العلاقة، برأي هايدغر، لتقويض ميتافيزيقا الذات، وتهفيت سلطة الخطاب الميتافيزيقي بعد انحباس أفق الأنطولوجيا الأساسية، وعجز السؤال الهادي إلى معنى الوجود.

يمنح هايدغر الوجود فهماً آخر، اعتبر الأعمق بإطلاق، لأنه الأخير في المحاولة التقويضية للميتافيزيقا. وجد في اللغة أفقاً لا ينسب الوجود إلّا لذاته دون إحالة. يفهم الوجود في رحاب الفكر المتفكر، يحتفظ بالوجود في الانسحاب دون أن يقلص من عطائه. يتحقق في العهد التوافق الأبدي «بين الوجود والإنسان، دون أن يكون انتظاماً في وحدة جامعة»[69].

يستحدث هايدغر العهد كحد إجرائي لتحديد علاقة الوجود بالزمان. اختلفت التشريعات في نقل هذا الحد، كما أدركه هايدغر وتعامل به منذ منتصف الثلاثين في كتابه «مساهمات في الفلسفة» في العهد، هي مخطوطة تزيد عن خمس مائة صفحة بين (1930 ـ 1938). اعتبرت النص الأعتى بعد «الوجود والزمان». استشعر هايدغر حد العهد «هبة لا تختلف كثيراً عن اللا ـ إحتجاب عند الإغريق أو كذلك Tao الصينية»[70].

يشير الوجود في العهد إلى الانتشار في فجوة النور، انتشاراً حقيقياً وفعلياً ابتداء بإظهار علاقة الوجود بالإنسان، ذات التوسم الخاص

---

(69) Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit.*, p. 56.

(70) Heidegger, *Q I*, Gallimard, Paris 1971, p. 270.

«باختفاء ما يظهر وظهور ما ينسحب»[71]. لا يقبل العهد المتفرد بالوجود، لا ينكشف حتى في عمق فجوة الانكشاف، يفقد الوجود في العهد كل انتماء ذاتي وهووي. «يتجلى العهد معطى يعطي عطاءه ولا يحتفظ إلا بذاته»[72]، هو الأساس دون أن يتعين أساساً للوجود، لأنّ الوجود لا يقوم على أساس. يظهر الوجود عهداً متناهياً، يرفض الانتماء لتجليات الترنسندنتالي والمطلق.

كان العهد ميقاتاً لنهاية البدء الأول وأسلوباً للانفتاح على بدء آخر هو الأعظم وإن كان لم يكن بعد. يحمل موضوعه الفكر والوجود دون إحالة داخل فجوة الانفتاح، تستهويه حركة اللعب المفتوح على فضاء زماني. مارس هايدغر عناداً تأويلياً على اللغة، كي يبلغ مقام الوجود في الفجوة بما هو عهد يمارس اللعب البريء في فضاء الزمان، محكوم بالحضور وبالغياب، بالنور وبالظل «كل ذلك من أجل رفع الموجود إلى الاحتجاب بواسطة هبة انتشار الوجود»[73].

يرفع هايدغر حد العهد عيناً ونظراً لفهم ما يفهم بالنظر الملائم دون سند مسبق بإطلاق، ودون اعتبار الوجود سنداً لهذا الحد، فمن غير الممكن أن نعود إلى حيث سقط الابتداء في «الوجود والزمان»، فنخاطب الوجود، ونطالب بالانتماء إلى زمانية لا نحوز على شروطها الأنطولوجية، ونأخذ قراراً ليس لنا فيه قرار، بعد أن فقدنا التحكم في اللغة، وهي التي تتكلمنا، «لسنا نحن الذين نلعب بالكلمات، إنّ وجود اللغة هو الذي يلعب بنا»[74]. لم يعد ممكناً المضي قدماً في مناورة الميتافيزيقا بأدوات

---

(71) Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, op. cit.*, p. 50.

(72) Heidegger, *Q IV, op. cit.*, Gallimard, Paris, 1971, p. 23.

(73) Ibid., p. 69.

(74) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? op. cit.*, p. 133.

إنسانية. كل ما هو إنساني وكل الأدوات الإجرائية التي استعان بها هايدغر لتقويض الميتافيزيقا الغربية لم تعد عدة فاعلة بفعل تأثرها بالجانب الذاتي.

أن نفكر بعمق ونتأمل، هو أن نلتفت إلى فجوة الانكشاف لرؤية ما ينكشف من تلقاء ذاته. لا يهم الانكشاف، الأهم هو التأمل في ما ينكشف تلقائياً من داخل فجوة الانكشاف. يضع هايدغر الفجوة في علاقة حميمية بالنور، وبالوضوح، مؤوِّلاً الإضاءة فضاء حراً يخضع للفجوة، ويستجيب لطبيعة التلاقي بين ما يحضر وما يغيب، وبين ما يضيء وما لا يضيء. يتحدد العهد، إذن، لعبة جديدة من لعب التأويلات وبحثاً عن نفاذ خارج قبضة الذات وسلطة المفهوم.

كان حد العهد هبة عظيمة لم يطلبها الإنسان، إنما هي طلبته وأحاطت به لتضعه وجهاً لوجه أمام مصير في انعراج يسكنه اللا-إحتجاب، مفتوح على هاوية سحيقة مثلت الأساس الخاوي من كل انتماء وهوية. فما وهب كمعطى لا يهب ما يتجاوزه، أو يخرج عن وجوده الخاص، فهو لا يعطي إلا عطاءه ليحتفظ بنفسه بعيداً عن كل علاقة «خارج مصيره وبعيداً عن موطنه»[75]. يعد العهد أساساً ليس له أساس، يحتضن مصير من ليس ذاتاً، يراهن على عدم احتجاز غير مصيره. كان البحث في الفجوة استخلاصاً للمكان الحر الذي يسمح بفهم العهد. يواجهنا الوجود فيضاء بإضاءته، يرتب لعب الزمان الذي يسمح للموجود أن يظهر فيه.

لما توقف هايدغر في «الوجود والزمان» عن البحث في علاقة الوجود بالزمان، لأسباب أصبحت معروفة بعد المنعرج، وبعد «الرسالة التي كان

---

(75) Heidegger, *Q III,* Gallimard, Paris, 1971, p. 82.

أرسلها إلى بوفري»[76]. انتظرنا محاضرة 1962 «الزمان والوجود»[77] التي لم تكن استكمالاً لما توقف عنه هايدغر سنة 1927. لا يمكن أن نضع هذه المحاضرة «في علاقة مباشرة مع نص «الوجود والزمان»[78] تتنزل هذه المحاضرة هامشاً بعيداً عن فضاء ميتافيزيقا الذات، فالعهد لا يمنح أهمية للعلاقة بين الوجود والزمان، ولا يبحث فيها أصلاً، إنّ الوجود لا يوجد وأنّ الزمان هو كذلك: «هناك وجود» و «هناك زمان». وإذن، إذا كان ما يجمع بين الوجود والزمان، فإنه لن يكون شرطاً ممكناً لوجودهما، لأنّ هذا الشرط لا يُمكِّن من أي شيء. لا ينتشر الوجود إلّا كاحتجاب، والزمان لا ينتشر كحاضر، إنما كعدم حاضر، لا كشرط لاجتماع الوجود والزمان، إنما هو العهد بينهما «الوجود والزمان يتعاهدان»[79]. لم يعد التفكير في هذه العلاقة إلّا هبة عطاء، يعطي عطاءه في كل مرة، يصبح الوجود هبة انتشار تسمح للموجود من الظهور.

بهذا التسويغ لانتشار الوجود، يقف هايدغر أمام استشكال أنطولوجي لا يهب الانتشار للحضور. لم يفكر في هذه الهبة إلى الآن، ولم ينظر إليها مساحة حرة وفضاء للانفراج. ما بقي عالقاً بهذه الهبة هو الفكر التصوري، وأنّ الهبة في جوهرها هي مصير لا يمكن تصوره أو إدراجه في التاريخ العام، لأنّ العهد ليس له أساس مرجعي، هو هبة ومعطى يعطى لذاته كمصير «يهب للانتشار الحضور، دون أن يسقط هو ذاته في الحضور»[80]، ودون أن ينسجم مع التاريخ الحقبي ومع ميتافيزيقا الذات،

---

(76) Heidegger, Lettre sur l'humanisme, In *Q III et IV*, *op. cit.*, p. 65.

(77) Heidegger, Temps et être, In *Q III et IV*, *op. cit.*, p. 190.

(78) Heidegger, *Q IV*, *op. cit.*, Gallimard, Paris 1971, p. 19.

(79) هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، ص 123.

(80) Heidegger, *Q IV*, *op. cit.*, Gallimard, Paris, 1971, p. 87.

«هو لغز للانسحاب ذاته، الذي يعطي ليرى في مفاجأة اللحظة، في الومضة السريعة للمجيء الحضوري»[(81)].

بلغ هايدغر في محاضرة (1962) لحظة مهمة في مستوى التفكير بمسألة الوجود، مارس قطيعة أنطولوجية مع الموجود كما هو موجود ومع الوجود المطلق بما هو مفهوم مستنفد لمحتواه الأنطولوجي «من حيث هو فكرة ومثال، من حيث هو حضور ومن حيث هو طاقة وجوهر، وراهن وإدراك وموناد، أي من حيث هو موضوعية، ومن حيث هو قضية لموقف الذات، بمعنى إرادة العقل، وإرادة الحب وإرادة الروح، وإرادة القوة، من حيث هو إرادة للإرادة، في العود الأبدي لذات الشيء»[(82)]. ينخرط الوجود داخل هذه التسميات في تاريخ، ليس للوجود تاريخ في الوقت الذي «هو هناك»، عندما نفكر في الوجود دون تمثله مع تاريخ الموجودات، عند ذلك يكون له تاريخ. يعد التفكير في تاريخ الوجود ضرورة أنطولوجية تتعالق مع الـ «هناك» أو مع استعادة تاريخ الوجود الذي هو «يوجد هناك» مصير يحدد تاريخه الخاص. ليس التاريخ أمراً خاصاً بالموجود، أو بتاريخ الروح المتجهة نحو التحقق المطلق. إنّ تاريخ الوجود هو مصيره.

ينكشف الوجود مصيراً في الوجود هناك، دون احتماء بزمان أو بزمانية لم تقنع هايدغر منذ «الوجود والزمان»، لما استحال على الموجد أن يحدد معنى الوجود. لم يعد للموجد أو للسؤال الهادي إلى الأنطولوجيا موضعاً أنطولوجياً. يصبح الإنسان موضع انفتاح للوجود، لتلقي واستقبال قدوم العهد والعطاء بما هو هناك «كعطاء»[(83)]. يعكس انتشار الوجود

---

(81) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 209.

(82) Heidegger, Temps et être, In *Q III et IV, op. cit.*, p. 201-2.

(83) Ibid., p. 208.

تقدماً نحو الحضور، ونحو الزمان وإلى مصير الإنسان للالتقاء به، ولكنه يتجه في الآن ذاته نحو الانسحاب، مما يقذف بالإنسان مجدداً في التيه أمام ما يجيء إلينا في الحضور، دون التمكن من انكشافه، لأنه ليس سوى صدى لغياب طال انسحابه.

أما الزمان فهو عطاء، وهو هبة العطاء وانعطاؤه في الحاضر، لا يعني الاستلاب والتلاشي. لا يحمل الوجود بما هو انتشار الحضور معنى الزمان الحاضر، المقصود بالزمان هنا ليس الزمان التاريخي في العين الهيجلية، لأن هذا المعطى في انتشار الحضور هو هبة توجه دعوتها للموجود، لكي يصبح محكوماً بانتشار الحضور. يتحرر الزمان من ميتافيزيقا الحضور، فيتلاشى الماضي والمستقبل في الانتشار. يسمح الزمان كوحدة لهذا العطاء بتحقيق ما يأتي لعندنا، والحضور إلينا للالتقاء بنا. يغدو عند هذا الفهم للزمان الالتقاء بالوجود التقاء تلقائياً إستجابة لهبة عطائه. «إنّ الزمان هو ذاته، إذن، الوحدة لهذا العطاء المثلث على منافسة ما كان بواسطة المستقبل، وبالمستقبل بواسطة ما كان ينتج الماضي، والمستقبل الحاضر في علاقتهما المتعاكسة»[84].

يلتقي انتشار الحضور أبعاد الزمان الثلاثة. يتحول الزمان إلى خلوة الوجود بما هو وجود الحاضر، ووجود عدم الحاضر الذي هو الماضي والمستقبل. يسمح العطاء لأبعاد الزمان بالحركة المتعاكسة، ويتحول الزمان إلى فضاء حر يأتي بالزمان للمثول. يتحول المثول إلى بعد رابع للزمان، يخوِّل للوجود من الانتشار في الحضور. من هناك، لم يعد ممكناً الحديث عن علاقة الإنسان بالزمان، كل ما هنا، هو «العطاء والمثول الذي يسمح بتنظيم وفسح الفضاء الحر للزمان»[85].

---

(84) Heidegger, *Q IV, op. cit.,* Gallimard, Paris, 1971, p. 31-2.

(85) Ibid., p. 215.

لا يقبل البعد الرابع للزمان بالمقايسة، ولا لما كان، ولا لما يكون، بوصفه زمان الفجوة التي تأمنت «مسبقاً بواسطة التمسك بما هو محفوظ، لما هو ممنوع في ما كان، وبما هو محفوظ في المستقبل»[86]. هكذا كان العطاء زماناً ووجوداً معاً، لكن أي عطاء عندما يكون عطاء الـ «هو» ضميراً، لا يبلغ تحديد موضع «هناك وجود» و «هناك زمان». تحولنا قوة هذا الضمير المبهم أتباعاً لغموضه، وللغزيته. مارس هذا الضمير ظلاله الميتافيزيقية والنحوية، فما يحدده، يبقى ملغزاً. يتعامل هايدغر مع ضمير الغائب بحذر، لأن مهمته الأساسية أن يستحضر الوجود في الانتشار، وأن يسمح للزمان بأبعاده الأربعة. يتحقق وجوده ابتداء من العطاء الذي ينتمي إليه. يحدد هايدغر في هذا العطاء مصير الوجود، ومثول الزمان للجمع بينهما دون خيط هاد. يحقق العهد التوافق بين الوجود والزمان في العطاء دون حاجة أحدهما للآخر ودون الحاجة إلى تقنيات لغوية ونحوية.

وإذن، يتحدد الوجود والزمان إلّا بما لهما من خاص بهما، داخل مبدأ المشاركة والانتماء إلى الفجوة التي تتعهد بالجمع بينهما استجابة لنداء العهد. بعد استبعاد انكشاف وعجز الزمان على استحضار أبعاده، لم يعد القول مطلقاً، بأن «الوجود والزمان يجتمعان، بل هو العهد بينهما (Ereignis)»[87]. يطوي هايدغر مرحلة من العلاقات المتأزمة بين الوجود والزمان، فالوحدة الأنطولوجية بينهما لم تسمح بتحقق انكشاف الوجود أو بتحقق الزمان في المثول. يتحقق التوافق المشترك في فجوة العهد، دون أن يتغلب أحدهما على الآخر «أنه العهد» فالوجود والزمان، يتعاهدان على أرضية مشتركة، «التي تأتي لتنضاف إليهما كعلة ألصقت بهما، بل

(86) Ibid., p. 34-5.

(87) محمد محجوب، هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، ص 123.

تحملهما قبل كل شيء إلى المجيء، والإقبال إلى مكمنهما انطلاقاً من العلاقة التي بينهما»[88].

دعا هايدغر في محاضرته «نهاية الفلسفة ومهمة الفكر إلى تغيير عنوان المهمة المقامة على «الوجود والزمان»[89]. غيرت مهمة الفكر عنوان المشروع الهايدغري في «الوجود والزمان» من تأسيس أنطولوجيا أساسية إلى البحث عن اللا ـ مفكر فيه في غواشي الفكر الغربي. يظهر أنّ المحاولة الهايدغرية تحتاج إلى المعاودة وإلى المواكبة. كل الأسئلة التي مارسها هايدغر بحثاً عن حقيقة الوجود هي أسئلة ترفض التأهيل، فتنقلب في كل لحظة على سؤالها وجوابها معاً. ينقلب مبحث معنى الوجود إلى مبحث عن حقيقته، ومبحث حقيقة الوجود ينقلب إلى مبحث عن طوبولوجيته التي تنقلب بدورها إلى مبحث عن الوجود كـ «عهد».

يفكر هايدغر بأسلوب يستثني رهانات المعنى والحقيقة، ويضع مجاوزة الميتافيزيقا استكشالاً يتحقق في «العهد». لا ينفي خطابها بالأسلوب الذي طرحه «الوجود الزمان»، إن كان رهاناً ضعيفاً يتطلب إعادة تسويغ معنى الإنهاء، ابتداء من كيفية طرح السؤال الأساسي، «إذ يجب أن تلاحق أرضية السؤال هذه، متأملين إياها، فتلك هي المهمة المنوطة بالفكر»[90]. يحل «هو يوجد هناك» محل التماسف الميتافيزيقي ليحمل عليه الوجود والزمان. تصبح عبارة «يوجد هناك» التي تهب وتعطى عبارة واضحة بذاتها، تلك الكيفية التي تحدد بها حركة التحويل والعطاء من حيث هي حد يربط هذا الطرف بذاك، فيبقى بذلك عليها كنتيجة للانعطاء»[91].

---

(88) Heidegger, *Q IV, op. cit.,* Gallimard, Paris, 1971, p. 219.

(89) Heidegger, *Q IV, op. cit.,* Gallimard, Paris, 1971, p. 112.

(90) Heidegger, Temps et être, In *Q III et IV, op. cit.,* p. 94.

(91) Ibid., p. 96.

يلغي هايدغر المسافة الكرونولوجية بين الوجود والزمان، يحول أطراف المعادلة الميتافيزيقية إلى محاولة تقوم على العطاء المشترك بين وجود «الوجود هناك» ووجود «الزمان هناك». يجمع الوجود والزمان في فضاء العهد، دون حاجة أحدهما للطرف الآخر. كان ذلك الإمكان الذي قاد الفكر إلى التفكير مجدداً في ما لم يفكر فيه في فضاء العهد. وإذن، فالعهد إجراء ينظر إلى عطاء الوجود وعطاء الزمان، هو عطاء يتجه نحو تحديد المصير في ضوء العهد. منذ الآن، لم يعد بعد هذا العهد، وبعد إزاحة أي استحقاق للخطاب الميتافيزيقي قد يعيق الفكر على استذكار ما سقط في النسيان. يتموضع «العهد» حدثاً عظيماً، ووقعاً هو الأعتى في مسارات الفكر الهايدغري. بناء على هذا الفهم، يكون العهد منعطفاً في سلسلة التأويلات التي عرفها الوجود، وخاتمة لها.

يتأوّل هايدغر الوجود كعهد أو كتفكير يصمد أمام تقلبات الميتافيزيقا وغموضها. مكن العهد، باقتدار، من تحقيق التوافق بين سؤال الوجود وسؤال الزمان. يحمل العهد هذين السؤالين، لا إلى موضعهما، بل كذلك «في انتمائهما المشترك، ويحافظ عليهما من حيث هو أرضية السؤال هذه، لا تأتي لتنضاف إلى الوجود والزمان كعلة ألصقت بهما، وإنما تحملهما قبل كل شيء على المجيء والإقبال إلى موضعهما ابتداء من العلاقة بينهما»[92].

عبّر «العهد» عن لحظة اكتمال الميتافيزيقا ونهاية تحولات الوجود، فهي اللحظة الأخيرة التي توقف عندها هايدغر، استعداداً للخروج من البدء الأول إلى البدء الآخر، وهو منعطف من جملة منعطفات خاضها هايدغر لإنهاء الميتافيزيقا. بعد منعطف العهد الأهم، لأنه أكثر التحولات نضجاً،

---

(92) Heidegger, Temps et être, In *Q III et IV*, *op. cit.*, p. 125.

وامتلاكاً للمجاوزة، لا يعني العهد إنهاء الخطاب الميتافيزيقي والرمي بتراث يحمل جهود الإنسانية، وتوقيع كبار الفلاسفة. يبحث هايدغر مجدداً في اللا ـ مفكر فيه، دون التنصل من المتن الميتافيزيقي الذي يظل حاجة ضرورية للفكر الغربي الذي لا يمكن أبداً أن نفكر من خارجه.

يجب تأويل الإنهاء تأويلاً يتماثل مع طبيعة الميتافيزيقا، فمجاوزتها إمكان قابل للتحقق، شريطة أن نفكر في الهامش اللا ـ مفكر فيه من داخل المتن الميتافيزيقي. يصبح العهد تسويغاً لامتلاك ماهية الميتافيزيقا، بعد أن تبين بجلاء أنّ مجاوزتها تكمن في امتلاكها. فالمجاوزة، منذ الآن، لا تعكس تقويض الخطاب الميتافيزيقي واقتراح بديل عنه، إنما أن نتخلى عن المجاوزة، ونترك الميتافيزيقا بذاتها. الإنهاء إذن، هو تأوّل ما تنخرط فيه الميتافيزيقا فكراً يتابع الوجود دون أن نحصل على المجاوزة، وإن كانت ضرورية. «لا يمكن التخلص من الميتافيزيقا، كما التخلي عن رأي من آرائنا، لأنها ستبقى المادة الأولى لكل فلسفة. وبذلك، فالمجاوزة لا تعني الابتعاد الكلي عن الميتافيزيقا أو اقتلاعها من الجذور أو تغيير صرح الفلسفة»[93].

---

(93) Heidegger, *Q I, op. cit.*, Gallimard, Paris, 1971, p. 267.

الفصل الخامس

حصول الإنهاء الميتافيزيقي في استعادة ماهية التقنية

«في ما يلي نتساءل حول موضوع التقنية. . . إننا نسأل في موضوع التقنية ونريد بذلك أن نقيم علاقة حرة معها. تكون العلاقة حرة عندما يفتح وجودنا على ماهية التقنية. عندما نقدم جواباً حول هذه الماهية نستطيع أن نعي النزعة التقنية في حدودها».

Heidegger
Essais et conférences
1954

لقد حاولنا أن نتناول ماهية العلم الحديث بالتأمل حتى يتسنى لنا أن نتعرف على عمقه الميتافيزيقي»

Heidegger
Chemins qui ne mènent nulle part
1949

تمهيد

يحاور هايدغر عصره محاورة نافذة إلى أمهات مشكلاته، فمن خصائص هذا العصر أنه عرف اكتمال الميتافيزيقا اكتمالاً نهائياً، في ظل هيمنة خطاب تقني تحكمه نزعة عقلانية تتمركز حول ذاتها، تسعى إلى تسخير التقنية لفرض رؤية تدميرية كانت الخطر الأعظم على العالم. حوّلت التقنية الطبيعة إلى مستودع للطاقة. وجب استنفاده وفق نظام رياضي، كان أسلوباً لاختزال مقدرات الأرض الطاقية. «يفسر الإنسان، للمرة الأولى في تاريخه، مرحلة وجوده التاريخي بالضغط الذي تمارسه طاقة طبيعية وافرة، وبقدرة الإنسان على تسخيرها»[1]. مارست التقنية الحديثة سلطة ميتافيزيقية على الوجود الإنساني. لم تعد تخص جغرافيا معينة من الأرض.

لا يفهم هايدغر التقنية منظومة من الأدوات والآلات الناتجة عن فعل

---

(1) Heidegger, *le principe de raison, op. cit.*, p. 256.

ـ يقول هايدغر: «كلما نظم الإنسان بتصميم وإصرار مسيرته نحو التحكم بالطاقات الهائلة التي لا بد من أن تسد حاجاته من الطاقة إلى الأبد، كلما فعلت قدرة الإنسان على بناء إطار ما هو جوهري وضروري وعلى الاستكانة إليه»

راجع: Ibid., p. 256.

التطور العلمي، يفهمها في سياق تاريخي لا ينفصل عن تاريخ الميتافيزيقا، لأنها في حقيقة أمرها وجه من وجوهها، هي اللحظة الأخيرة قبل التصريح الفعلي بنهايتها. أصبح الفيلسوف في عصر التقنية الحديثة، مسكناً بهاجس القلق على مصير العالم، تحولت الأرض إلى موضوع استنزاف واستفراغ لمقدراتها دون وعي بأهمية الحفاظ على الضمانات التي تحميها من الدمار. يعتقد هايدغر أنّ مجاوزة الميتافيزيقا مسألة ضرورية لاستعادة حقيقة الوجود. يبقى هذا الأمل بيد الإنسان، «نعم، إننا لا نشك في أنّ كل شيء يعود لنا، ولأشياء أخرى، ومنها على الأخص، قدرتنا على التأمل، أي، ما إذا كنا نستطيع أو ما إذا كنا نريد بعد كل ما جرى أن نتأمل»[2].

يدعو هايدغر إلى إعادة طرح سؤال الوجود وإلى توطينه في مقام ظل منسياً، انسجاماً مع عصر الأجوبة الجاهزة، وتماشياً مع تعاليم «موظفي التقنية»[3]. لمّا يحوّل هايدغر بعضاً من محاضراته إلى أسئلة يحمّلها ضمنياً رفض الأجوبة الخجولة. تحمل أسئلة مثل سؤال «ما الفلسفة؟» «ما الميتافيزيقا؟» «ما الذي نسميه تفكيراً؟» الحيرة والاندهاش من عدم التفكير في الأسئلة الأكثر إلحاحاً على الطرح: «ما معنى الوجود؟» «ما حقيقة الوجود؟» «ما الزمان؟»[4].

---

(2) Ibid., p. 256.

(3) Heidegger, *Chemins, op. cit.*, p. 240.

(4) لم يعد الغرب في حاجة إلى أجوبة مباشرة وكسولة، أنّ الأهم باطلاق هو أن ننفتح على اللغز دون أن ندرك لغزيته لأنه يبقى لغزاً لا مفكراً فيه وهاجساً يطوح بالإنسان إلى تقليص التماسف بين السؤال والجواب «يقوم الجواب على السؤال: ما هي الفلسفة؟ في توافقنا مع ما هي الفلسفة؟ في طريقها إلينا».
يبقى الجواب ساكناً هاجس السؤال ومترحلاً معه دون أن ينقطع عنه لأنه ساهم في رسم فعل التفلسف وفي تمكين الفكر من متابعة إشكاليات السؤال الفلسفي وامتلاك

لمّا يتحدث هايدغر عن «الغابة السوداء»[5]، يستدعي الحضارة الغربية في عصرها النووي، للوقوف على مشارف انهيارات عظيمة، «كانت التقنية وراء حدوثها الفعلي»[6]. يلفت هايدغر انتباه الغرب إلى الخطر الأعظم في غابة لم نجد في مسالكها درباً واحداً يخص سؤال الوجود. ففي ظل هيمنة التقنية وموظفيها على مختلف أوجه الحياة، وفي كل جهة من جهات الأرض لم يعد أمام الفلسفة غير الاستنجاد بذاتها لإنقاذ ذاتها، وإنقاذ الإنسان من دمار يحتمل وقوعه في كل لحظة. يخشى هايدغر خطورة هذا الكسل الميتافيزيقي وهذا الاستسلام لخطاب عقلاني ريضن الظواهر، وحوّل العلاقات إلى معادلات رياضية وحسابية. يمثل «هذا الحساب الطريقة التي يباشر الإنسان بها، ويستقبل الأشياء، ويقف على، ويقف من وفي، أي، طريقته في ضبط الأشياء أو نمط الضبط والربط: العقل»[7].

تنبع المجاوزة الفعلية للميتافيزيقا الغربية من الراهن، كانت الفلسفة، برأي هايدغر، مساءلة عميقة لواقعها ولراهنها التقني، أو الإمكان الضروري لمجاوزة الميتافيزيقا والانفتاح على عصر يكون فيه للفكر موقع قدم، ويعود الشاعر منقذاً لما دمرته العقلانية، ومبشراً بانتشار صوت

= قدرة محاورة الفلاسفة والاقامة داخل مملكة الفلسفة، تلك هي مهمة التفلسف «متى يكون الجواب عن سؤال ما هي الفلسفة؟ جواباً فلسفياً؟ متى نتفلسف؟ يتحقق ذلك بعد أن ندخل في حوار مع الفلاسفة».

راجع: Heidegger, *Qu'est ce que la philosophie? op. cit.*, p. 29.

(5) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 45.

(6) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 82.

(7) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 253.

الوجود. تتحدد إستراتيجية هايدغر في تعامله مع تمفصلات الخطاب التقني على أساس استعادة تاريخ رسمي يهمل سؤال الوجود إلى درجة القطيعة عن أصوله الأولى التي يستعيدها في الشعر، ومع الشعراء، في لغة هي أدق اللغات تحمّلاً لنداء الوجود.

لا يميز هايدغر بين اللحظة التي انتسى فيها الوجود وبين اللحظة التي نشأ فيها الخطاب التقني. «ظهرت التقنية رفيقة درب للميتافيزيقا ومصاحبة لتحولاتها»[8]. لم ينتبه الفلاسفة إلى عمق هذه العلاقة، وإلى أنّ التقنية تطورت في رحم الميتافيزيقا، وتقدمت نحو التحقق في صمت. كانت الحداثة لحظة ولادة التقنية شبحاً ميتافيزيقياً ضاعف من نسيان الوجود انتساء مطلقاً، «بيّنا مراراً أنّ عصر الأزمنة الحديثة أو عصر الحداثة يكتسب خصوصيته الأصلية من تاريخ ظهور الوجود، يتقدم أمامنا بوصفه موضوعاً، ويرتب الموجودات على شاكلة موضوعات»[9].

كان العلم الحديث موضع النقد الفينومينولوجي، وكان التقويض لميتافيزيقا الذات موضوع استدعاء هايدغر لميتافيزيقا الحداثة، فالعلم لم يعد يفكر في هذه المرحلة «في اتجاه أفق التفلسف»[10]، بل ساهم في عقلنة انسحاب الوجود تحت غطاء عقلانية تمثلية رقماً وعدداً، «لم يوجد العلم إلا حينما أصبحت الحقيقة يقيناً للتمثل»[11] بغرض الهيمنة، بما حوّل التقنية الحديثة إلى رؤية ثقافية أتت على كل ما يهم علاقة الإنسان بالأرض، «ذلك أنّ كل ما نجده في هذا العصر وما نزال نسميه ثقافة،

---

(8) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 100.

(9) Heidegger, *le principe de raison, op. cit.*, p. 183.

(10) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser? op. cit.*, p. 26.

(11) Heidegger, *Les concepts du monde,* p. 156.

مسرح، فن، سينما، راديو، وكذلك الأدب والفلسفة، وحتى الإيمان والدين، كل هذه الأشياء باتت تجرجر نفسها وراء ما يسم العصر ويجعله عصراً نووياً»(12).

يتحدث هايدغر عن مجاوزة الميتافيزيقا من داخل رؤية خاصة يوليها للوجود. من داخل حقل الميتافيزيقا، أمكن له استشكال مسألة نسيان سؤال الوجود، وموضعته حاملاً وحده لتاريخ الفكر الغربي، ولكل تداعياته الحضارية. لا يتم التغلب على مصاعب الحاضر إلا بالعودة إلى الوراء، لاستعادة تاريخ بكامله، لأنّ ما يهم التأسيس في الأخير هو استدعاء الوجود للانكشاف حتى وإن بقينا ننتظر في ما قد لا يأتي أبداً.

يعتقد هايدغر أنّ محاورة الميتافيزيقا، وتخطي عتباتها لا يتحقق إلّا من داخلها، بمعنى أنّ مؤسسات الخطاب التقني تنضوي داخل الخطاب الميتافيزيقي نفسه، إلى درجة أنّ إرادة الهيمنة التقنية شرّعت لها الميتافيزيقا، لكنها لم تظهر إلا مع انبلاج فجر الحداثة. يُحمِّل هايدغر الميتافيزيقا مسؤولية دمار الأرض، ويطلب مجاوزتها بممارسة تقنية نقدية تخترق المنظومة التقنية، وتتبنى تطهير العصر النووي من قرارات موظفي التقنية والمؤسسة السياسية.

I ـ التقنية الحديثة من الأزمة إلى الاكتمال الميتافيزيقي

I ـ 1 ـ خصوصيات العقل التقني

حوّل هايدغر عصره إلى استشكال، قل أن بلغه غيره من الفلاسفة. كانت مهمة الفلسفة أن تقوض الثوابت الميتافيزيقية وتزعزع سلطة العقلانية الحديثة بكل أبعادها ومستوياتها. تتمظهر الأزمة الحديثة في هيمنة

---

(12) Heidegger, *le principe de raison, op. cit.*, p. 35.

الخطاب التقني، آخر وجه من وجوه الميتافيزيقا قبل نهايتها. سقط العقل الحديث في نمط من التفكير العلمي الرياضي. تجد العقلنة شكلها الخالص في الصياغة الرياضية للواقع التي عجلت بتوحيده، مُسهِّلة بذلك عملية إخضاعه لديكتاتورية الإرادة. يطالب هايدغر دائماً بالانفصال عن هذا العقل، لأنه «العدو اللدود للفكر»[13].

قامت التقنية الحديثة على علم الطبيعة وعلى الرياضيات، شكلت منظومة تسعى إلى مضاعفة الإنتاج والمردودية. يقف هايدغر، ضمن علاقة التقنية بالعلم، عند الأخطار المدمرة للاستعمالات الخاطئة للتقنية. لم تبحث العلوم الحديثة في ماهية التقنية وفي نقد نواقصها، ما يهم العلم هو الإنتاج والوفرة ومعرفة التقنية وبرمجتها والإعلان عن نتائجها ومنجزاتها دون أن تحدد ماهيتها. «إننا نعلم اليوم، دون أن نعي تماماً، أنّ التقنية الحديثة تدفعنا إلى إضفاء مزيد من الكمال على أجهزتنا ومنتوجنا»[14]. تستفز التقنية الطبيعة وتُحرِّضها على إظهار طاقاتها الخفية. «أن تظهر الطبيعة في تلك الطاقات أو من خلالها يعني: تحوّلت الطبيعة إلى موضوع، هو موضوع النشاط الإدراكي الذي يُظهر الإواليات الطبيعية بوصفها قاعدة للحساب»[15]. مارست التقنية مواجهة مع الطبيعة لاحتوائها

---

(13) Heidegger, Hegel et son concept de l'expérience, In *Chemins, op. cit.*, p. 219.

(14) Heidegger, *le principe de raison, op. cit.*, p. 131.

- يقول هايدغر «ليس باستطاعة المعرفة العلمية أنّ تحدث استفاقة الفكر، لأنها تحتاج كذلك إلى مثل هذه الاستفاقة»

راجع: Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 58.

(15) Heidegger, *le principe de raison,* Tel Gallimard, Paris, 1962, p. 140.

أن تظهر الطبيعة في تلك الطاقات أو من خلالها يعني: أنّ الطبيعة تحولت إلى موضوع، هو موضوع النشاط الادراكي الذي يُظهر الأواليات الطبيعية باعتبارها قاعدة قابلة للحساب»

والسيطرة على مقدراتها واستغلال طاقاتها المختلفة. «إنّ ما يتحقق بهذا الشكل يُطلب منه أن يكون مُسخّراً للتو في المكان المطلوب، وأن يكون موجوداً فيه بشكل يجعله طوع تسخير لاحق»[16].

تحت هيمنة منظومة العلوم الحسابية الدقيقة، باتت الحقيقة مسألة غريبة عن طبيعة الانكشاف التلقائي. فقد هذا الأمر أهميته، بعد أن تحول الإنسان الحديث إلى أداة كشفية للمخزون الطاقي. أجبرت التقنية الطبيعة على إظهار نفسها موضوعاً للعد وللحساب الدقيق. لم تكن الفيزياء علماً تجريبياً فحسب، إنما مثلت بالأساس علماً يجبر الطبيعة على أن تُظهر نفسها كمُركب قابل للحساب والتنبؤ. لم تساهم الفيزياء الحديثة في بلورة علاقة التقنية بالطبيعة. كان موضوعها الأساس أن تهيئ جوهر التقنية الحديثة. إنّ الاستفسار والتحريض، وكذلك التسخير هي إمكانيات متخفية مهدت لهيمنة ميتافيزيقا التقنية.

لم يرتق ما سنته الفيزياء الحديثة إلى كشف ماهيتها وبواعثها الحقيقية. داخل هذا التخفي الميتافيزيقي، والإنجاب الكلي للوجود، ما زالت هذه التقنية مختفية، وستبقى كذلك مدة طويلة. لم يكن الاختراع الإلكتروني كافياً والانفتاح الذري ليس جوهرياً طالما ما زلنا نجهل ماهية التقنية. يطرح هايدغر سؤالاً مهماً حول ماهية الشيء في كتاب كان تتمة لقراءته التأويلية لـ «نقد العقل الخالص».

يبحث في هذا الكتاب «ما هو شيء؟» عن شيئية الشيء بما هو وجوده، تقصياً لحقيقة احتجبت بفعل نظام تقني وحسابي صارم. يبحث هايدغر في الأشياء، متابعاً التراكم الذي أفرزه النظام التقني. أحاطت الموجودات بالإنسان وحاصرته مردودية الإنتاج إلى درجة أنه اندمج

(16) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 58.

بسهولة في العملية الإنتاجية، حتى بات «صورة من صور الإنتاج ومادته الأولية»(17).

يُفجر هايدغر العمق التقني للحداثة، يبحث عن الأخطار المهددة لمصير الإنسان الغربي. أغفلت العقلانية الحديثة سؤال ماهية التقنية وانقطعت عن أصولها الإغريقية. تفهم التقنية في الخطاب الحداثوي ممارسة آلية استنفدت روح الخلق، وأدارت وجه الإنسان عن مساءلة سؤال مصيره، في ظل خطاب تقني محكوم بمنظومة حسابية ورياضية تتجه إلى استنفاد مخزون الأرض. «من يكون مُسخّراً هكذا، وله وضعه الثابت، هذا الوضع الثابت ندعوه الأساس أو المخزون، تعني كلمة الأساس أكثر ما تعنيه كلمة المخزون الاحتياطي أو الأشياء الأكثر ضرورة وأساسية (. .). إنما هو أساس أو مخزون لم يعد مواجهاً لنا كموضوع»(18).

إحتمت التقنية بالعلم واستندت إلى ممارسة نظرية تحولت إلى خطر دائم، ثم عقلنت كل شيء وشدته إلى نظريات علمية، «أصبح كل شيء محسوباً»(19). سعت الحداثة منذ ديكارت إلى ريضنة الطبيعة وتطهيرها من

---

(17) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférence, op. cit.*, p. 106.

«L'homme est la plus importante des matières premières, parce qu'il demeure le sujet de toute usure, nous voulons dire qu'il donne a ce processus toute sa volonté, sans conditions? et qu'ainsi il devient en même temps l'objet de l'abandon loin de l'être».

(18) Heidegger, la question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 59.

(19) Heidegger, la question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 59.

كل القدرات الذاتية، انقطعت علاقتها المباشرة بالإنسان، «وأصبحت علاقة تقنية ورياضية مسطرة ودقيقة»[20].

مثلت ريضنة الطبيعة وإملاء إرادة العلم عليها مشروع العقل الحداثوي، منذ غاليلي وديكارت، لاستنفاد مخزونها الطاقي ومدخراتها الاحتياطية. تصبح العلاقة بين الإنسان والطبيعة «علاقة رقمية»[21]. توجه الاستغلال وتتحكم في الإنتاج، وفي وسائله بما في ذلك الإنسان. طغى الجانب النظري على التقنية، «تحولت المعقولية الرياضية إلى معادلات أحكمت مخاطبة الطبيعة والسيطرة عليها»[22]. مثلت التقنية الحديثة رائدة الإستفسار على مر العصور الميتافيزيقية، لفقدانها قدرة التحكم في نتائجها، «بل إنّ هذا التخلي ولدته سلطة الإستفسار، يطالب الطبيعة بأن تكون مسخّرة كمستودع وكمخزون»[23].

نشأت التقنية في ضوء أزمة الفيزياء الحديثة، وفي ضوء أزمة المنظومة العلمية. استسلمت إلى قدر الإستفسار إلى درجة إغفالها الرمزي لماهيتها. تكمن ماهية التقنية في الإستفسار، وفي اعتماد علم الفيزياء الدقيق، من ذلك نشأ المظهر الخادع القائل بأنّ التقنية الحديثة هي العلم الطبيعي مطبقاً. «تمثل الفيزياء بدورها معرفة الطبيعة بصفة عامة، ومن ثمة فهي معرفة بالجسمانية المادية في حركتها بصفة خاصة، لأن الأجسام هي

---

(20) Ibid., p. 156.

ـ يقول هايدغر: «لم يوجد العلم إلا حينما أصبحت الحقيقة يقيناً للتمثل، وتحدد الموضوع لأول مرة كموضوع له في ميتافيزيقا ديكارت».

(21) Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, op. cit.*, p. 161.

(22) Heidegger, *Le principe de raison*, tel Gallimard, Paris 1962, p. 220.

(23) Heidegger, la question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 67.

ما تتجلى مباشرة في كل مكان، وبأشكال مختلفة في جميع الظواهر الطبيعية»[24].

تصبح حاجة الإنسان إلى الفكر أمراً ضرورياً، في ظل خطاب تقني ميتافيزيقي يقوم على السيطرة والتطويع، وتحت هيمنة عقلانية علمية صارمة يقودها الحساب الدقيق إلى إنشاء برمجة تماسف بين الإنسان ووجوده، لذلك حاولنا أن نتناول ماهية العلم الحديث بالتأمل، حتى يتسنى لنا التعرف على عمقه الميتافيزيقي.

يبقى السؤال حول العصر النووي أخطر الأسئلة التي يطرحها هايدغر، كل المسائل تظل ثانوية أمام السؤال: «ماذا يعني القول إنّ عصراً من التاريخ العالمي يتميز بالطاقة النووية؟»[25]. إنّ استخدام هذه الطاقة في مجال الحرب مسألة ثانوية أمام المقارنة مع خطورة هذا السؤال ذاته. يطرح هذا السؤال غياب القيم الروحية وسيطرة القيم المادية. فتحت إمكان سيطرة التكنولوجيات وتغيير مواقع العلاقات. «يتضح أنّ هذه المادية هي نسق تقني من أشد الأنساق خطورة، ذلك أنّ لا شيء يخدع بسهولة أكثر من سحره، هذه المرايا الخارجية التي تغلف العنف والقيود»[26].

ليس أخلاقياً أن يتحول الإنسان إلى مادة أولية للتقنية، وليس من المعقول أن يتساوى الإنسان والطبيعة وتتماثل الروح والمادة. فرض الخطر التقني على الإنسان نسقاً معيناً من الحياة، لم تكن متوافقة مع

---

(24) Heidegger, l'époque des «Conceptions du monde», In *Chemins, op. cit.*, p. 143.

(25) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 183.

(26) Ibid., p. 183.

طبيعة الوجود الإنساني، «ومع الأرض التي كانت منذ البدء مقامه الحميمي»[27].

ينبه هايدغر إلى خطورة تبريرات العلماء لنتائج العلم المدمرة، ولطغيان النسق التقني على حياة أصبحت أبرد من الجليد. لم يأت عصر التقنية الغربية من فراغ، سبقت هذه المرحلة تحولات علمية عظيمة في علم الفيزياء، أدى إلى إحياء هذه الطاقة واستغلالها في غير موضعها الإنساني، حتى أضحى خطراً «يهدد كل ما يشكل بالنسبة للإنسان مسقط رأسه، ويسحب من تحت أقدامه الأرض التي تسمح له بالتجذر والتأمل»[28].

حين تطورت العلوم، مكنت الفيزياء الحديثة الغرب من السيطرة على الطبيعة وإملاء إرادته عليها، واستنفاد مقدراتها ومخزونها الطاقي. لم يعد الانكشاف أو الحدوث مطلباً أو استشكالاً فلسفياً. أفقدت الفيزياء الحديثة فاعلية المساءلة حول مصير الوجود، وهمّشت في الآن ذاته طرح سؤال ماهية التقنية بوصفه سؤال حدث قادر على مجاوزة الميتافيزيقا التقنية. رفعت الفيزياء الحديثة تمثل الموجودات إلى ممارسة فعلية، حولت التفكير في ماهية التقنية إلى التفكير في التقنية، فجوهرها لا تحققه الممارسة التقنية، سقطت ماهيتها في النسيان، وتأجل سؤالها بفعل الاهتمام بالموجود الأداتي، وتوجيه التقنية إلى السيطرة وإلى إرادة الهيمنة.

---

(27) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 113.

«La volonté seule, de tout côté s'installant dans la technique, sécoue la terre et l'engage dans les grandes fatigues, dans l'usure et dans les variations de l'artificiel».

(28) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 96.

وضح هايدغر موقفه المبدئي من العلم ومن التقنية. يبقى موقفه هذا غير واضح المعالم، وملتبساً لا ينفي الإنجازات العظيمة للعلم من جهة ولا يتخلى عن موقفه من أنّ «العلم لا يفكر»[29]، العلم لا يتحرك ضمن بُعد الفلسفة، حين تتحرك الفيزياء الحديثة في المكان وفي الزمان، فإنّ العلم لا يدرك ماهية الحركة وماهية المكان والزمان. «العلم لا يفكر، ولا يستطيع حتى أن يفكر بهذا المعنى بواسطة منهجياته القائمة، فأنا، مثلاً، لا أستطيع أن أقول بمنهجيات الفيزياء الحديثة: ما هي الفيزياء؟»[30].

لا يقبل هايدغر باستخدام التقنية ضد الوجود الإنساني، وضد قيم العصر، فمهما بلغت التقنية من تطور، ومهما حققت من سيطرة فإنها لم تحقق آمال الإنسان وتطلعاته. «تبقى كل الآلات ناقصة وتحتاج إلى التطوير والمراقبة وإلى الصيانة»[31]. إنّ اكتشاف الكواكب وتسليح الفضاء واختراع القنبلة الذرية وكل مظاهر الهيمنة تسير بحركة بطيئة وأكثر من عادية. يجب تفعيل التقنية، وبذل المزيد من الجهد والحرص، إذا أريد لها أن تُسيطر على العالم. فليس ثمة تقنية كافية، برغم الفاعلية الهائلة التي تحوزها، والتي تحتاج إلى وقت وتفعيل لامتناه.

I ـ 2 ـ نقد مركزية العقل التقني

تحولت العقلانية الغربية بفعل التقنية إلى سلطة ميتافيزيقية. يدعو

---

(29) Ibid., p. 255.

(30) هايدغر، نص الحوار الذي أجري معه، راجع مجلة العرب والفكر العالمي، خريف 1988 بيروت لبنان.

(31) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 254.

يقول هايدغر: «تدفعنا التقنية الحديثة إلى إضفاء المزيد من الكمال على أجهزتها».

هايدغر إلى إدانتها وإحلال عقلانية بديلة متحررة من جنون التقنية، وذلك بتقويض بنية العقل الحسابي والأداتي. يظل هذا الاحتجاج رفضاً للخطاب السياسي، ولمركز القرار. لا ينفي الاحتجاج على التقنية حاجة الغرب إليها، يتجه النقد في مجمله إلى الممارسة التقنية وإلى تطابق «جوهرها مع جوهر الميتافيزيقا الغربية»[32].

بلغت الإنسانية في العصر الحديث لحظة انسداد الأمل، وضياع صكوك الخلاص في عصر السيطرة النووية، واستنزاف الطاقات الطبيعية، والبحث عن كل إمكانية لامتلاك الموجود في كليته، واختزال الواقع إلى مخزون، «هل يمكن تحديد التقنية الحديثة كانكشاف مسخّر، فعلاً إنسانياً خالصاً؟. علينا أن نقبل هذا التحريض الذي يُمكن الإنسان أن يكون مستعداً لتسخير الواقع كمخزون. يجمع هذا التحريض في فعل التسخير. يجعل هذا الجامع الإنسان يقوم بمهمة تسخير الواقع كأساس وكمخزون»[33]. يمكن استعماله على الدوام ضمن هذه المطابقة غير المشروعة، تتحول الهيمنة التقنية إلى رؤية ميتافيزيقية تجعل «الإنسان الحديث موظفاً للتقنية»[34] يفكر هايدغر في التقنية انطلاقاً من جوهرها بما هي نهاية الميتافيزيقا. عادل جوهر التقنية جوهر الميتافيزيقا المكتملة.

تتعين ميتافيزيقا الحداثة في تصور الواقع خاضعاً لمبادىء العقل، وخاضعاً لممارسة التأويل التقني للعالم. لم يدرك الغرب منذ البدء، أنه محكوم بسلطة الخطاب التقني، وأنه متجه «اليوم إلى حدوث شيء لم يسبق له مثيل في تاريخ الإنسانية، تدخل الإنسانية عصراً، أطلقت عليه

(32) Heidegger, *Chemins, op. cit.*, p. 69.

(33) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 62.

(34) Heidegger, Hegel et son concept de l'expérience, In *Chemins, op. cit.*, p. 240.

اسم العصر النووي»[35]. كانت التقنية الشبح الميتافيزيقي الأكثر جلاء في العصور الحديثة، من الصعب السيطرة عليها إلّا بشرط حدوث بدء آخر ينفتح على عصر جديد.

لا تتعارض التقنية مع طبيعة الوجود الإنساني، فهي من مكونات الميتافيزيقا والصورة المعبرة للحظة اكتمالها، تشترك التقنية مع الميتافيزيقا في نسيانهما للوجود، وإن اختلفا في أسلوب ممارسته. مثلت التقنية لحظة حاسمة من لحظات الميتافيزيقا، بل هي اللحظة التي ملكت حرية الوجود الإنساني داخل فضاء علمي لن يتحرر منه الغرب حتى مستقبلاً باعتباره «عقلاً امتد إلينا منذ البدء الأول»[36].

يعتقد هايدغر أنّ العقل الغربي استنفد محتواه في الأزمنة الحديثة، واكتمل خطابه إلى درجة لم يعد له ما يقدمه إنقاذاً للمصير، وانفتاحاً على عصر يسمح بمجاوزة الميتافيزيقا مجاوزة فعلية، تستشرف رؤية ما بعد ميتافيزيقية للعالم. يشدد هبرماس على أنّ العقل الغربي ليس كما فهمه هايدغر، وإنه ما زال محافظاً على إمكانياته ومقدراته، أنه من غير الممكن الحديث الآن عن مجاوزته، هو يتطلب مراجعة، لا يتطلب محاكمة انتاجاته اللا ـ عقلية.

يمكن أن نقرأ الحوار الهبرماسي مع ماكس فيبر جواباً فعلياً عن التأويل الهايدغري للعقلانية الغربية الحديثة، وعن الإنهاء والمجاوزة لخطاب ميتافيزيقا التقنية. تمكنت الحداثة من الفصل بين الذاتي والموضوعي، قصد تمثّل ما يمكن السيطرة عليه، واستخدامه لغرض الهيمنة. تمثلت ذاتية الحداثة الطبيعة وموضعتها «موضوعاً للتقنية»[37]. طغت التقنية، ولم

---

(35) Heidegger, *le principe de raison, op. cit.*, p. 132.

(36) Heidegger, Science et méditation, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 57.

(37) Heidegger, Hegel et son concept de l'expérience, In *Chemins, op. cit.*, p. 210.

يعد الإنسان قادراً على إقامة علاقة حميمية مع وجوده الخاص. حوّلت التقنية الإنسان إلى موجود مغترب، يخضع لإرادتها، متابعاً لحركتها الإنتاجية دون وعي أو قصد، كل شيء تم إخضاعه لعقلنة علمية يصعب اختراق مجالها والتفكير من خارج تمثلاتها، يعني وضع «الموجود أمام الذات لمشاهدة ما يتعلق به الأمر، ومن ثم تثبيته والإبقاء عليه باستمرار في التمثل»[38].

كان ديكارت بداية اكتمال الميتافيزيقا الحديثة، بفرضه قطيعة بين الذات والعالم. استطاع أن يُخضع كل شيء بما في ذلك «الإنسان إلى التمثل»[39]، وإلى نظام عقلاني داخل نظام مُسطر مسبقاً. فكر هايدغر من خارج المرسم الديكارتي للذاتية، يتحدث عن الـ «تخني» دون أن يقف عند مفاعيل التقنية الحديثة، ويستخدم الموجود ـ تحت ـ اليد تنبيهاً إلى خطورة التقنية واستخداماتها الميتافيزيقية.

لا يختلف أحد حول الأساس الذاتي للحداثة: الاختلاف في نهايتها من عدمها، فمن الفلاسفة من ينفي نهاية ميتافيزيقا الحداثة (هبرماس). يتجه عصر التقنية الحديثة إلى بلورة ميتافيزيقا الذات، وتفعيلها نحو نهايتها، بعد اكتمال رهاناتها وتحقق منجزاتها وتدميرها المفجع للإنسان

---

(38) Ibid., p. 110.

(39) Ibid., 107.

ـ يقول هايدغر: «والميتافيزيقا الحديثة بكاملها، بما في ذلك ميتافيزيقا نيتشه، سوف لن تخرج عن هذا التأويل للموجود وللحقيقة الذي أقامه ديكارت»

«Strictement parlant, il n'y a science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation, l'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes, l'origine de l'œuvre d'art» *Chemins, op. cit.*, p. 97.

ولأمه الأرض. تقوم نهاية عصر التقنية على تقويض الذاتية وتفكيك بنية العقلانية. «لن يبدأ الفكر إلا عندما نكون قد تعلمنا أنّ هذا الشيء الذي طالما كان ممجداً منذ عصور هو العقل، إنما هو العدو الألد للفكر»[40].

لمّا يتحول العقل إلى عدو للفكر، يصبح أمر الميتافيزيقا واقعاً، وتُجبَر الفلسفة على تغيير مواقعها وتجديد أساليبها وأدواتها. في ظل العقلانية الحديثة، يتنزل العقل الغربي منغلقاً على تراثه، يرفض كل انفتاح وكل حدوث للحقيقة بدعوى التمركز حول الذات، والاستسلام لشمولية الخطاب التقني. كان الإنسان الحديث ذاتاً ونسخاً ميتافيزيقياً لإرادة مطلقة، الأخطر من ذلك أنه كان موضوعاً مُتمثلاً، «لا شك أنّ الأزمنة الحديثة بتحريرها للإنسان قد حملت معها هيمنة الذاتية»[41].

تفترض كل التعابير العودة إلى الذات، وإلى الإنسان. منذ البدء الأول للميتافيزيقا، أصبح الإنسان مدفوعاً إلى تحرير طاقات الطبيعة واستنفاد مخزونها الطاقي، إنّ تعاطيه للتقنية رفعه عنصراً من أشكال الكشف والتسخير، «وإن كان اللا-إحتجاب ليس من أفعاله وليس من اختصاصه»[42]. سكن الإنسان بعيداً عن مضاءة الوجود بفعل تسخيره للواقع، والإنشداد لهيمنة التقنية، إلى درجة أصبح موضوعاً يُحرضه الاستفسار على كشف الواقع كمخزون قابلٍ للتسخير وللاستعمال. يبقى الإنسان في ظل هيمنة التقنية الحديثة مطالباً على الدوام بمتابعة عملية

---

(40) حوار أجري مع هايدغر، راجع مجلة العرب والفكر العالمي، خريف 1988، بيروت لبنان.

(41) Heidegger, l'époque des «conceptions du monde», In *Chemins, op. cit.*, p. 158.

(42) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 61.

الكشف والحدوث، «والخروج عن فعل الغياب والاختفاء لملاقاة اللا- التطاط أو ما يعرف عند الإغريق بـ «الإليثيا»[43].

I ـ 3 ـ اكتمال العقل التقني الحديث والاقتراب من لحظة الانفجار الأعظم

عبرت التقنية عن الوجه الحقيقي للحداثة الغربية، من الصعب السيطرة على مفاعيلها والنفاذ إلى «ميكروفيزياء» خطابها إلّا بشرط حدوث بدء آخر، لا تتميز التقنية عن الميتافيزيقا، هي من مكونات تاريخها، أو هي التاريخ السري للميتافيزيقا، ولحظة اختتام تاريخها. اكتملت شروط نهاية الميتافيزيقا في العصر التقني، بعد أن طوقت الوجود الإنساني في فضاء استهلاكي، وأحاطت به من كل جوانب حياته وتطلعاته.

يعتقد هايدغر أنّ العقل الغربي الحديث استنفد كل إمكانياته، واكتملت بنية خطابه إلى درجة لم يعد له ما يقوله. كانت التقنية اللحظة التي اكتملت فيها وبها الميتافيزيقا، وبلغ الوجود لحظة احتجابه المطلق، «يبدو أنّ انحجاب جوهر الوجود قد بلغ حده الأقصى اليوم، ونعني بهذا اليوم بدايات العصر النووي، حيث ستبلغ الحداثة أقصى اكتمالها، شرط أن ينمو العنصر الأساسي الذي حكم بدايتها دون أن يعترضه عائق»[44].

لم تحسم المجاوزات السابقة أمر نهاية الميتافيزيقا حتى التي أعلنها نيتشه، كانت لحظة الاكتمال وليست لحظة النهاية. لم تكتمل الميتافيزيقا الغربية بالأمر المطلوب، احتاجت إلى نضج خطابها، كانت التقنية لحظة نهاية البدء الأفلاطوني والانفتاح على بدء آخر حسم أمر نهاية الميتافيزيقا.

---

(43) Ibid., p. 52.

(44) Heidegger, *Le principe de raison,* p. 140.

كشف هايدغر عن قلقه من التحولات السلبية والسيئة التي رافقت سؤال الوجود منذ البدء الأول. اعتقد منذ «الوجود والزمان» أنّ الفلسفة بإمكانها تحرير الوجود من النسيان الميتافيزيقي، حتى القفز إلى الوراء كان قفزاً في الهاوية، تمثل الغرب القفزة في الأصل فاحتجب الأصل وانسحب الأساس». إقتصر إدراكنا على تمثل القفزة وما نقوم به من منظور ميتافيزيقي»[45].

كان الأجدر، تحقيق توافق بين الإنسان والوجود، «لكونهما يتبادلان نقل تملكهما لبعضهما بعضاً، أنهما ينتميان لبعضهما بعضاً»[46]. تجاهلت الميتافيزيقا هذه العلاقة تحت راية «تبرز الانتماء المشترك للإنسان والوجود كتقاطع علاقات»[47]. تحول الإنسان في العصور الحديثة إلى موضوع لموضوعاته، وانقطع عن استشكال وجوده انقطاعاً عمّق هاوية يصعب تخطيها في هيمنة فكر تمثلي، «فإن نتمثل شيئاً ما معنى ذلك، أن نحمله من حيث هو موضوع ماثل هناك، على المجيء أمام ذاتك، أي، أن تُرجعه إلى الذات التي تتمثله، فينعكس تفكيرها عليه، في علاقته بها من حيث هي منطقة يصدر عنها كل قياس»[48].

لم يعد الحديث ممكناً في العصر الحديث عن انتماء مشترك بين الإنسان والوجود. جرّنا الحديث عن التقنية إلى استعادة مرحلة من الفزع، اختفى منها الانتماء المشترك في المصير، ولم يعُد الغرب قادراً على

---

(45) Heidegger, Identité et différence, In *Q I et II, op. cit.*, p. 304.

ـ يقول هايدغر: «اقتصر إدراكنا على تمثل القفزة وما نقوم به من منظور ميتافيزيقي»

(46) Ibid., p. 304.

(47) Ibid., p. 304.

(48) Heidegger, l'époque des «conceptions du monde», In *Chemins, op. cit.*, p. 119.

إدراك هذا الانتماء الذي «يمكننا من القبض على صلة متبادلة بين الإنسان والوجود»[49]. يسكن الوجود في عالم التقنية الحديثة، لا يفسد لقاءهما، إنما يعكس اكتمال الميتافيزيقا. استنفدت العقلانية مضمونها، ولم تعد تمتلك شروط الاستمرار. «تتجه التقنية الحديثة إلى أقصى الكمال الممكن تحقيقه. يتحقق هذا الكمال في الإقبالية التامة للأشياء، وللموضوعات في الاحتساب. تفرض تلك القابلية للاحتساب مصداقية شاملة، يستمتع بها مبدأ العلة، يُميز سلطان هذا المبدأ العصر الحديث: عصر التقنية»[50].

يأمل هايدغر أنّ التصدي لميتافيزيقا التقنية قد يحقق مصالحة أنطولوجية تعيد الوجود إلى وضعه الطبيعي، الإنسان وحده من صنع مصيره، وحده من يتحمل الإخفاق في استذكار وجوده والاستسلام لإرادة التقنية، هي من قراره ومن صنعه، «تصبح التقنية بمفهومها الأوسع وبكافة تنوعات مظاهرها كتصميم يصنعه الإنسان، فلا يلبث في النهاية أن يرغم الإنسان على اتخاذ القرار في ما إذا كان يريد أن يصبح عبداً للتقييم، أو يظل سيده»[51]، أهملت التقنية الحديثة سؤال الوجود، وضاعفت من حجبه إلى درجة استحال الإنصات إلى ندائه، في ظل الهيمنة، وبفعل الاستفسار وتسخير ما هو مخزون للسيطرة وللاستحواذ، ضعُف اهتمام الإنسان الغربي بسؤال وجوده، واستشراف ما يُنقذه ويُنقذ مصيره. انشدّت الأسئلة إلى مضاعفة مردودية التقنية، وتدعيم مراكز نفوذها. بقي الإنسان غريباً عن العالمي والتاريخي، ومُنع من الالتفات إلى الوراء لاستقدام ما يُنقذ. استفاذ هايدغر من كتاب أرنست جونغر «العامل»[52]. يكشف هذا الكتاب

---

(49) Heidegger, *Le principe de raison,* p. 140.

(50) Ibid., p. 255.

(51) Ibid., p. 40.

(52) Heidegger, contribution à la question de l'être, In *Q I et II, op. cit.,* p. 207.

عن عمق الخطاب التقني، وعن الرسومات التي منحتها الممارسة له. لم يمنح ماركس التقنية موضعها الرسمي، وإن كان هو رائد التفكير التقني الحديث، لما «حمل الرأسمالية مسؤولية الخطر والدمار، لم يكشف على أنّ سوء فهم ماهية التقنية هو الخطر الأعظم»[53].

أما إرادة الاقتدار فليست كما يدّعي نيتشه مطرقة الهدم الحقيقية، وتقنية إنهاء الميتافيزيقا. لم تبلغ إرادة نيتشه تحديد ماهية التقنية، وكشف السطو المدمر للمخزون الطاقي للأرض. مثلت إرادة الاقتدار وجهاً من وجوه الميتافيزيقا، هي الوجه الأكثر اكتمالاً للسيطرة، هي «إرادة الإرادة»[54] أو الدرجة القصوى من التطويع والإخضاع، لا في مستوى التقنية الآلية فحسب، إنما في مستوى أعمق من ذلك.

حلّت التقنية الإعلامية والبرمجة الحاسوبية الوجه الخطير من التقنية فهي الناطق باسم الإنسان، وباسم أفكاره وإيديولوجياته. يتجسد الوجه الخطير للتقنية في ما بعد الإله، أي، في حقل الإعلامية الرقمية. أصبح الإنسان برنامجاً رقمياً يمكن رفع مردوديته حسب الحاجة وحسب البرمجة، إلى درجة أنّ الحاسوب يصبح الناطق باسم الإنسان: مجسداً قراراته، منافساً له حتى في خصوصياته الحميمية.

أظهرت التقنية الحديثة حقيقتها الميتافيزيقية في انفجارها النووي والمعلوماتي، وفي تمظهرها الميتافيزيقي إرادة الإرادة، «إنّ ماهية

---

(53) Ibid., p. 216.

(54) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 92.

يقول هايدغر:

La volonté de volonté, durcit toute chose et la conduit dans l'absence de destin (...) c'est bien l'oubli du destin de l'être qui régit notre époque».

الميتافيزيقا والتقنية الحديثة لهما السر ذاته»[55]. انتزعت التقنية من الإنسان القدرة على الانتماء، «يقتلع نداء المبدأ الكلي الإنسان من الأرض التي كان مشدوداً إليها»[56]، لذلك يبقى الإنهاء النيتشوي للميتافيزيقا إنهاء غير مكتمل، وهو اللحظة الحدث التي شهدت فيها الميتافيزيقا الغربية اكتمالها الفعلي. تنخرط إرادة الاقتدار في وجه من وجوهها (الذاتية) من خطاب الحداثة لا يمكن أن نفهمها أو نؤوّلها إلا ضمن «إرادة الإرادة»[57].

يستخدم هايدغر إرادة الإرادة لتأكيد ضياع الإنسان الغربي بين إنجازات التقنية، وتحوله إلى موضوع تمثل وتنظيم حسابي دقيق، ولفت الانتباه إلى اكتمال الميتافيزيقا اكتمالاً فعلياً، يسمح، من الآن، بالتفكير في إنهائها. «إنّ إرادة الإرادة هي الوجه التقني لميتافيزيقا الإرادة، وهي لحظة اكتمالها الفعلي»[58]. شهدت الميتافيزيقا الغربية اكتمالها في مرآة العلم، وفي الخطاب التقني، بمعنى آخر، «رفعت الميتافيزيقا الحجاب عن ماهيتها في التقنية الحديثة»[59].

بلغت الميتافيزيقا الغربية اكتمالها في العصر التقني، تحول الإنسان إلى موضوع للتمثل، والأرض إلى مجال للسيطرة. يُعد عصر التقنية الحديثة عصر الأحداث التاريخية الكبرى. توجهت إرادة الإرادة إلى استنفاد

(55) Heidegger, l'origine de l'œuvre d'art, In *Chemins, op. cit.*, p. 69.

(56) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 96.

(57) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 95.

(58) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 92.

(59) Ibid., p. 92.

مدخرات الأرض. حقق نسيان الوجود لحظته الأخيرة، وتحول الإنسان إلى مملوك لأدواته وتمثلاته. عرفت الميتافيزيقا بداية اكتمالها مع «انبلاج عصر الحداثة، ولم تدركه نهائياً إلا في إرادة الإرادة»[60].

تحتاج مجاوزة الميتافيزيقا إلى اكتمال فعلي يستوفي شروط استذكار الوجود، وهو ما حدث بالفعل في لحظة تحول إرادة الاقتدار ذات النزعة الذاتية إلى إرادة للإرادة، هي من مكونات بنية الميتافيزيقا ولحظة اكتمالها الحقيقية. تشترك الميتافيزيقا والتقنية في نسيانهما للوجود وحجب حقيقته، كل بأسلوبه الخاص. لا يتنبأ هايدغر بحصول مجاوزة فعلية لعصر التقنية مستقبلاً. يعود إلى الوراء، يعود إلى أصل التقنية لفهم ما ينقذ. «علينا إذن، أن نتساءل من جديد عن ماهية التقنية، لأنه تبعاً لما قلناه في ماهيتها يتجذر وينمو ما يُنقذ»[61].

II ـ الاكتمال الميتافيزيقي للبدء الأول والإنهاء التقني

II ـ 1 ـ الطيف التقني أو التهديد الفعلي للمصير الإنساني

يعتقد هايدغر أنّ التقنية الحديثة لا نفهمها في المنظومة الآلية، لأنّ الانزعاج الحاصل ليس من الآلة، أو من الاغتراب كما يعتقد ماركس. الانزعاج، إذن، حاصل في «غياب الطريق الذي يمنح الإنسان سلاماً عالمياً»[62]. يظهر أنّ ما حققته التقنية الحديثة إنجاز عظيم ساهم في رفاهية الإنسانية، «إنّ تكوين العالم انطلاقاً من العلم والتقنية ذو آثار

---

(60) Ibid., p. 87.

(61) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 76.

(62) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 107.

عميقة، حتى أنه يترك بصماته على جميع المجالات التي تريد أن تُبصر النور، وتُعيد النظر بالأسس»[63].

ربما هذا ما حققته التقنية ظاهرياً، ما غاب عن الجميع، هو أنّ الحركة التي شهدها العالم بفعل حركة التقنية المفتوحة على إمكانيات تتحرك على الدوام فتقتلع الإنسان من جذوره وتمضي إلى خارج مقامه وسكنه، لا يحتاج الإنسان إلى القنبلة الذرية، وإلى السيطرة على الفضاء لأجل التسلح والهيمنة على الآخر. ما يُفزع العالم هو الاستلاب المضاعف والمدمر بفعل ظروف تقنية خالصة.

تتجسد أزمة الخطاب المعاصر في انهيارات عظيمة للثوابت والمقاييس، وفي طغيان التقنية الذي ساهم في قيام إمبراطورية تقنية استقطبت الإنسان وسلبته من مقامه في الأرض. فقدت الفلسفة المواجهة الفعلية مع إرادة التقنية، إلى درجة أصبح العالم مهدداً بخطر المصير، وتحول الإنسان عبداً إلى إيديولوجيتها: «لا يمكن للفلسفة أن يكون لها تأثيراً مباشراً بغير الحالة الراهنة للعالم. هذا لا ينطبق فقط على الفلسفة، وإنما على كل ما هو قلق وتطلعات من جانب الإنسان»[64].

ساهم الاندماج الإنساني في الحركة الاستهلاكية، وفي البحث عن المردودية في تغييب الهدف، وحجب المعنى عن كل ممارسة تقنية. يسترجع هايدغر فواجع التقنية الحديثة في مرحلة الحربين الكونيتين. يعيد هذا الدمار إلى تضاعف نسيان الوجود، وانسحابه الكلي، بعد أن تحول الإنسان إلى مادة أولية تتماثل مع المواد الأولية في الطبيعة، وهي الدرجة القصوى من الانحطاط الحضاري الذي تتساوى فيه الروح والمادة

---

(63) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 75

(64) هايدغر، حوار أجري معه راجع مجلة العرب والفكر العالمي خريف 1988، بيروت لبنان.

وتتماثلان، بل إنّ الخطر الأعظم حين يتحول الإنسان إلى «أهم مادة أولية، يقوم عليها الخطاب التقني الحديث»[65]. لمّا اتجه إنسان الأزمنة الحديثة إلى امتلاك الواقع والتحريض على الاستفسار، تحولت علاقته بالتقنية إلى علاقة عبودية، مارست حجب سؤال المصير وإفراغ الإنسان من تاريخيته. «ليس التاريخ هو موضوع علم التاريخ فحسب، إنه ليس فقط اكتمال الفعالية الإنسانية، لا تصبح هذه الفعالية تاريخية إلا عندما تكون في علاقة مع تهيئة المصير وإعداده»[66]. وجهت التقنية الحديثة الاستفسار إلى محرض للانكشاف، إلى درجة المماثلة الفعلية بين الإنتاج والمصير. ينظر الغرب إلى خلاصه في ما ينتجه، اعتقد فيه خلاصه ومرجعيته لمعرفة مصيره الحضاري والتاريخي. الأجدر، أن يتصل مصير الغرب بحدوث الانكشاف، كان ذلك ممكناً، لو تعلقت همته بمجاوزة

---

(65) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.,* p. 106.

«L'Homme est la plus importante des matières premières, parce qu'il demeure» le sujet de toute usure. Nous voulons dire qu'il donne ce processus toute sa volonté, sans conditions, et qu'ainsi il devient en même temps L'«objet» de l'abandon loin de l'être».

(66) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et confèrences, op. cit.,* p. 69.

يقوم التاريخ الهايدغري على نقيض الفهم السائد للتاريخ، فلا صلة للتاريخاوي بالإنسان العاقل، ولا بالثقافة أو الحضارة الإنسانية. يصدر التاريخ الزماني عن فعل الوجود. لا تمثل التعابير الثقافية للغرب التاريخ العام هي بالأساس جزء من تاريخ الوجود. إنّ تاريخ الوجود هو أشمل، رغم أنه ما زال لم يكتمل بعد. ينظر التاريخاوي للمستقبل ويصدر عنه، «يتحدد في المستقبل، يظل مستقلاً بعبء كل ما هو عمل وألم من خلال الحاضر».

راجع: Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.,* p. 55.

طغيان التقنية، والمراهنة الفعلية على ممارسة التفكير في مصير الوجود من داخل بدء آخر، «لا يصبح الإنسان حراً إلا بقدر ما يكون مندرجاً في ميدان المصير»[67]. مثّل الاستفسار حجر الزاوية في تحديد مصير أوروبا، قامت التقنية قدراً وسلطة خطابية مارست التدمير وأجلت انكشاف مقام الحرية. فبفعل خطر التقنية، فقد الغرب حريته، ونسي طرح سؤال وجوده الفعلي. يقف الغرب في آخر الرحلة أمام هاوية مجهولة الهدف، في مواجهة خطر عظيم، هو في رأي هايدغر، نتاج تأويل خاطىء للوجود.

يقف هايدغر في «الوجود والزمان» في منتصف الطريق بين الـ «تخني» والتقنية، صدر هذا الموقف في مرحلة عرفت فيها التقنية مرحلة متطورة وخطيرة، دخلت منها أوروبا العصر النووي، يُعد اختراع القنبلة الذرية الشبح الأكثر عنفاً في تاريخ التقنية، تحولت بفعله إلى خطر أعظم، وظهرت بوجهها التدميري المفزع. وعى هايدغر هذا الخطر، فتسمية عصر من عصور الإنسانية بطاقة طبيعية وبخطرها الذي يهدد مصيرها في كل لحظة، يصبح أمراً مقلقاً وخطيراً، «ذلك أنّ البشرية قد وصلت إلى عصر ينفتح على وجودها التاريخي، إلى عصر يشار إليه انطلاقاً من الطاقة النووية التي أصبحت تتزود بها، إننا كما يقال في العصر النووي»[68].

لتلافي هذا الخطر، مارس هايدغر ضرباً من الكتابة النقدية والتحريضية المعلنة «للفت انتباه أوروبا إلى الاستعمال الخاطىء للتقنية»[69]. لا يعني

(67) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 70.

(68) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 94.

(69) Heidegger, Pourquoi des poètes? In *Chemins, op. cit.*, p. 350.
«c'est le sens inéprouvée de la technique qui menaçait déjà nos pères et les choses de leur entourage».

التطور التقني تطوراً فعلياً في الاستعمالية، فرضت الآلة على الإنسان نمطاً من العلاقات، تنفي كل اتصال مباشر وحميمي بالعالم. وألزمته بتبعية اضطرارية، حولته إلى موضوع للخطر. تعد الدعوة في «الوجود والزمان» إلى النظر للأشياء موجودات ـ تحت اليد ـ وأدوات اتصالية مباشرة بالعالم، هي الصورة المثلى للإنسان في علاقته بالوجود. تظل هذه الاتصالية بالعالم مهددة بخطر الانفصال في لحظة يُستخدم فيها الإنسان مثلما تُستخدم فيها الأشياء والموجودات.

يطرح هايدغر موضوع التقنية، ويبحث في أخطارها دون أن يُصرَّ على مقاطعتها فعلياً، حين يتحدث عن خطر المصير، يتحدث عن الإنسان في علاقته بالتقنية الحديثة. مثلَ الخطر موضوع تمثل خاطىء للوجود. «أخضعت الأزمنة الحديثة الوجود الإنساني إلى حسابات دقيقة، وإلى نزعة تجريبية من طبيعة رياضية»[70]. رغم نجاحات التقنية في مجالات رفعت الإنسان سيداً على الطبيعة، إلا أنّ ذلك لم يشفع لها من أن تكون الخطر الأعظم.

لم يعد مصير الوجود في خطر فحسب، حولت التقنية الإنسان إلى تابع لفائض المخزون الطاقي. «يضع الواقع الفعلي الإنسان أمام مواجهة درامية لمصير مهدد بخطر التقنية، متمثلة في عصرها النووي»[71]. بفعل وهم الذات وسطو فكر الحداثة، الذي خطه ديكارت، سقط الإنسان في التمثل. «إنّ تكوين فكرة عن شيء ما، بكيفية تجعله ماثلاً أمامنا، يعني

---

(70) Heidegger, L'époque des «conceptions du monde» In *Chemins, op. cit.*, p. 104.

(71) Heidegger, Sérénité, In *Q III et IV, op. cit.*, p. 144.
«ainsi l'homme de l'âge atomique serait livré sans conseil et sans défense au flot montant de la technique».

وضع الموجود أمام الذات، لمشاهدة ما يتعلق به الأمر، ومن ثم تثبيته والإبقاء عليه باستمرار في التمثل»[72].

يرى هايدغر أنّ الاستفسار لا يهدد الإنسان فحسب، يهدد كذلك كل انكشاف، مثلَ خطراً على الوجود، حال دون تحقق انكشافه الفعلي، فهو يُخفيه من حيث هو كذلك، «يحجب الاستفسار عنا قوة ولمعان الحقيقة»[73]. توثق مصير الإنسان في العصر النووي بالاستفسار، فالإنسان الحديث ليس مهدداً بالدرجة الأولى بخطر التقنية، «تهددنا سيادة الاستفسار باحتمال أن ترفض للإنسان إمكانية العودة إلى انكشاف أصلي ولسماع نداء الحقيقة»[74].

لم تعد الفلسفة قادرة على إنقاذ الإنسانية من الدمار التقني، ولا على حماية مصير الوجود، تحتاج الإنسانية اليوم إلى من ينقذها، يأخذ معنى الانقاذ عند هايدغر التحرر من هيمنة نظام التقنية الحديثة، والانقطاع عنها بوصفها اللحظة الأخيرة من البدء الأول للميتافيزيقا الغربية. خضع الإنسان إلى مرجعية تقنية، تُهيمن وتُراقب إلى درجة أنه فقد السيطرة على الطبيعة، وعلى نفسه كذلك، هذا هو الخطر الأعظم، إذن، حين يفقد الإنسان الثوابت، ويضيع منه الحل.

لم تعد الفلسفة متحفزة على طرح سؤال مصير الوجود، هي، الآن،

---

(72) Heidegger, L'époque des «conceptions du monde» In *Chemins, op. cit.*, p. 108.

(73) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 75.

(74) Ibid., p. 75.

يقول هايدغر: «مهما يكن الأسلوب الذي يمارس به مصير الانكشاف قوته، فأن اللا ـ احتجاب الذي يظهر فيه كل مرة ما هو موجود يكشف عن خطر. يخطيء الإنسان فيما يهم اللا ـ منحجب ويؤوله تأويلاً سيئاً».

«تحتضر، في آخر رمق»[75]. فهم الغرب التقنية فهماً إطلاقياً، دون مراعاة لطبيعة الإنسان ولقدراته على مواجهة أخطارها. يماثل هايدغر بين خطر التقنية وخطر التطور الذي شهدته فيزياء الأشياء. يشهد العالم بواسطة التطور التقني القدرة على صنع الإنسان، القدرة على تركيبه في جوهره العضوي كما تحتاج إليه، «رجال ماهرون وغير ماهرين، أذكياء وأغبياء، إننا سنصل إلى مثل الإمكانيات التقنية التي أصبحت جاهزة لتغييب حقيقة الوجود الإنساني»[76].

صعّد هايدغر موقفه من التقنية الحديثة في أكثر من موقع، واستنكر في محاضرته «نهاية الفلسفة ومهمة الفكر» اقتلاعها للإنسان الغربي من جذوره وتغييبه عن انتمائه الحضاري والتاريخي، كل إمكانياته أصبحت محكومة بنداء التسخير وموكولة إلى خطاب أداتي، «استنفد مقدراته استنفاداً مطلقاً»[77]. تميزت التقنية منذ البدء الأول باختفائها «الميكروفيزيائي»، ولم تظهر إلا في اللحظة التي أزالت فيها ميتافيزيقا الإرادة استعاراتها الميتة، وضاعفت من هيمنتها «إرادة الإرادة»[78].

عرف «الوجود الإنساني» لحظة إنتساء قصوى، ميز عصراً تاريخياً، اتجه نحو استغلال منظم للمدخرات الطاقية للأرض، وانتفى الاختلاف الفعلي بين الحرب والسلم، إلى درجة لم يعُد ممكناً التفكير التأملي في أدوات السيطرة. تضاعفت بهذا الاختفاء، إمكانية الحرب، أضحى إمكاناً

---

(75) هايدغر، حوار أجري معه، مجلة العرب والفكر العالمي، خريف 1988 بيروت، لبنان.

(76) المرجع نفسه.

(77) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 81.

(78) Ibid., p. 92.

تتطلبه التقنية الحديثة والاستهلاك المادي. «لا تتوقف الحروب حتى في أوقات السلم»[79]. لا يجب فهم الخطاب التقني في تمظهراته الإرادية أو الميتافيزيقية دون ربطه بجذوره ودوافعه. نشأت التقنية لسد الحاجة أولاً، وتنفيذ قرار مؤسساتي، مارسته المؤسسة السياسية ثانياً. لم يعد ممكناً التحكم بميكانيزمات التقنية، إلى درجة العجز المطلق على استشكال سؤال ما يُنقذ ويُجنب الأرض من كارثة كونية.

يحتاج الغرب إلى انقاذ مصير، هددته الأرقام والحسابات تحت وطأة التقنية، وتواطؤ مع متطلبات الحضارة الاستهلاكية، وإلى ممارسة فكر تأملي يُقوض التماسف الميتافيزيقي مع سؤال الوجود، «لأن الإنسان وحده المفكر، وهو المتأمل»[80]. لا ينفي هايدغر حاجة الإنسان إلى طاقات متجددة، وإلى الطاقة الذرية، يُثمن هذا الاختراع إذا ما استخدم في مجالاته السلمية، ما يخشاه هو تحويل الطاقة النووية إلى إدارة تدميرية. يحتاج العالم الصناعي إلى كميات من الطاقة، لكنه يحتاج كذلك إلى قدرة كبيرة للسيطرة على هذه المقدرات، خصوصاً في زمن الحرب. يخشى هايدغر من سرعة التطور التقني في فتح الإمكانيات ومضاعفة المخزون، إلى درجة لم يعد الإنسان قادراً على السيطرة على الأحداث. يصبح الإنسان في ظل هذا العصر «خادماً لبرنامج دقيق يخضع للتوجيه الحسابي والسير السيبرنيطيقي»[81].

يُحمِّل هايدغر مسؤولية هذا الفشل إلى العلماء، وإلى القرار السياسي. ليس الخطر في اكتشاف القنبلة الذرية: الخطر في استعمالها السلبي، لا تنفي التقنية الحديثة نداء الحياة، ولا تدعو إلى تدمير الأرض، إنّ

---

(79) Ibid., p. 107.

(80) Ibid., p. 143.

(81) Ibid., p. 143.

استعمالها الخاطىء هو الخطر. لم يعد العصر في مأمن من خطر التقنية، ولم «يعد الغرب قادراً على حماية مصيره واستكشاف وجوده، في غياب المؤسسات المدنية القادرة على النصح والتوجيه»(82).

يأمل هايدغر في انفراج يحدد العلاقة بين الإنسان والتقنية. يتحرر الفكر الغربي من الرؤية النووية، ومن الخطر النووي، وإن كان يصعب تحقيق هذا النداء بسهولة. «إنّ الدرب الذي نسلكه، نحن البشر، هو الأبعد دائماً»(83). يتحدد إنقاذ العالم من خطر التقنية الحديثة في الفكر التأملي، أن نتأمل الوجود بعمق، وفي لحظة خيار مصيري، «لا يدعنا الفكر المتأمل للكسل، يضعنا أمام خيارات عديدة. يعمل هذا الفكر، الآن ودون أن نقدِّر عمله ونلحظ أهميته، على تفسير الفكر الإنساني في اتجاه التكيف مع جوهر التقنية الحديثة»(84).

II ـ 2 ـ تحديد ماهية التقنية ونهاية الميتافيزيقا

يطرح هايدغر موضوع التقنية استشكالاً، لم يفكر فيه سؤالاً جذرياً لسؤال حقيقة الوجود. فقدَ سؤال التقنية أهميته، وإن طرح، فبأسلوب لم يكشف عن ماهيته. لا تتعين أزمة الفكر الغربي في نسيان الموضوعات المصيرية، تتعين في أسلوب طرحها، وطريقة معالجتها، «يجب التفكير قبل كل شيء في الطريق، وأن لا نرتبط باقتراحات أو بتسميات خاصة»(85). يُقيم هايدغر حواراً مع التقنية الحديثة، ومع اللحظة الحاسمة

---

(82) Ibid, p. 144.

(83) Ibid., p. 144.

(84) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.*, p. 75.

(85) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 43.

لاكتمال الميتافيزيقا الغربية. كانت التقنية الشبح الميتافيزيقي المفزع الذي ضاعف من الهاوية بين الغرب وسؤال وجوده، «الحدث الأساسي الجدير أكثر بالسؤال»[86].

نسي الغرب الميتافيزيقي حقيقة التقنية، لم يُسائل ماهيتها، ولم يتمكن من وعي حدودها، فالتفكير في التقنية غير التفكير في ماهيتها، ما فكر فيه كان سطحياً، لم يبلغ مقام الانفتاح في شيء، لا تعكس في كل الأحوال شيئاً تقنياً، لن ندرك أبداً علاقتنا بماهيتها طالما اقتصر تفكيرنا على تمثلها وممارستها، وعلى محاولة التلاؤم معها أو الهروب منها. تمثل الغرب التقنية ولم ينفذ إلى خطورتها. يخضع الإنسان في التمثل لضلال التقنية، ويظل محروماً من ماهيتها. يُحول التمثل ما هو جوهري إلى موضوع مستقل عن تفكيرنا، وعن وجودنا، «إنّ ما يجعل عصرنا هذا، عصراً جديداً بالمقارنة مع غيره من العصور السابقة، هو كون الموجود قد أصبح موجوداً في التمثل وبواسطته»[87] وتلك هي الخطورة التي تهدد مصيرنا، وتنفي حريتنا على الدوام. اهتم التمثل الميتافيزيقي في مضاعفة نسيان الوجود، وتهديد مصير الغرب بالضياع. ليست التقنية الحديثة موجوداً مرئياً، هي ماهيته. يحتاج الغرب إلى اكتشافها لمجاوزة ميتافيزيقية خطابها المرئي في أعمق تمظهراته. تناول الفلاسفة هذه المسألة دون طرح سؤال ماهيتها. ينفي هايدغر كل تصور أداتي وكل تعريف، بمقتضاه تصبح التقنية فعالية إنسانية. ينطبق مثل هذا الإجراء على عصر الأزمنة الحديثة. بلغت فيه التقنية درجة قصوى من العنف الميتافيزيقي، وإن كانت في بعض وجوهها عملاً لمقاصد نبيلة.

---

(86) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 149.

(87) Heidegger, L'époque des «conceptions du monde». In *Chemins, op. cit.*, p. 117.

لا يعلن هايدغر عداءه للتقنية، يدعو إلى استثمارها في مجال إنقاذ مصير الإنسان. «نريد أن نصبح سادة عليها، تصبح إرادة السيادة هذه، أكثر إلحاحاً كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان»[88]. يكشف هايدغر عن خطورة التقنية في تحويل الإنسان إلى عبد لإنتاجات خطابية معقلنة. ليس خطر التقنية في نزعتها الأداتية، خطرها الأعظم في عدم مساءلة ماهيتها. لن تساهم معرفة التقنية وبرمجتها والتصريح بنتائجها ومنجزاتها الضخمة في معرفتنا بماهيتها. «إنّ ماهية التقنية ليست شيئاً تقنياً»[89]. لم تعد التقنية موضع مساءلة، تحولت بفعل الاستعمالية الخاطئة إلى سلطة ميتافيزيقية، تتحرك داخل ميكانيزم العلم الحديث. لم يهتم هايدغر بمفهومها المتداول، منحها الاستفسار تسمية خاصة، أحدثت تحولاً في مضمونها، شملت بنية الخطاب الميتافيزيقي عموماً. تصبح الميتافيزيقا في عصر التقنية موضوع التقويض والمجاوزة. يتحدد خطر التقنية في الاستفسار في ما يحدث وفي ما يحجب حقيقة الوجود. إن كان الاستفسار خطراً، فهو في جانب آخر المنقذ، «ففي الخطر ينمو أيضاً ما يُنقذ»[90].

---

(88) هايدغر، نص الحوار الذي أجري معه، مجلة العرب والفكر العالمي، خريف 1988، بيروت، لبنان.

يقول هايدغر: «ليس فقط أن نفكر بمدى خضوع الإنسان المعاصر للتقنية، بل كذلك أنّ نفكر بدرجة تكيفه مع جوهر التقنية. تظل التقنية مطلوبة من الإنسان، لأهمية الإمكانيات التي يتيحها مثل هذا التكيف، هي إمكانيات مؤثرة عى الوجود الإنساني. يحوز تكوين العالم انطلاقاً من العلم والتقنية على أثار فلسفية، أنه يترك آثاره على جميع المجالات التي تريد التحقق، وإعادة النظر بالأسس»

راجع: Heidegger, *Le principe de raison*, *op. cit.*, p. 75.

(89) Heidegger, Pourquoi des poètes, In *Chemins*, *op. cit.*, p. 349.

(90) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et confèrences*, *op. cit.*, p. 75.

يعثر هايدغر في خطر التقنية وفي النسيان الميتافيزيقي على ما ينقذ الإنسان، تكتمل الميتافيزيقا الغربية في عصر التقنية الحديثة، فاختزال مهمة الإنسان في الممارسات التقنية لم يسمح بطرح سؤال الوجود. فقدت التقنية في عصرها النووي موضعها مقاماً للوجود، رغم عدم تعارض ماهيتها مع الحقيقة في أصولها الإغريقية. يمنح هايدغر فعل الإنقاذ معنى مضاعفاً، يعني الإنقاذ العودة إلى الماهية من أجل إظهارها لأول مرة وبالطريقة الخاصة بها. مثل الاستفسار موطن الخطر، كانت التقنية مقام الإنقاذ. يقف هايدغر عند هذا التقابل المفهومي بين الخطر والإنقاذ أمراً مألوفاً. تستوجب الحقيقة اللا ـ حقيقة، ويحمل اللا ـ إحتجاب الاختفاء. يظهر من الخطر ما يُنقذ، والاستفسار ما يُنقذ حين يكون هو ماهية التقنية، «إنه في ماهيته دافع للانكشاف، وبما هو قدر للانكشاف، هو بدون شك ماهية التقنية»[91].

حولت التقنية الحديثة الاستفسار إلى مصير، وإلى خطر لا يخص الوجود الإنساني، يخص كذلك الانكشاف، هكذا ينمو ما يُنقذ داخل الخطر، وضمن التقنية، فما يهدد مصير الإنسان يمثل في الآن ذاته حاملاً لإنقاذه من الخطر، «إن ما يمنح، وما يرسل بهذه الطريقة أو تلك إلى الانكشاف هو ما يُنقذ، لأن هذا الأخير يمكّن الإنسان من تأمل كرامته ووجوده والإقامة فيها»[92]. يشدنا هايدغر إلى سؤال ماهية التقنية، لا ينفصل عن الاستفسار. إن كان ما يُنقذ لا ينفصل عن خطر التقنية، فعلى الغرب الانتباه دائماً إلى الخطر، يُقيم في الخطر ما يُنقذ، وهو في كل لحظة قادر على مَباغتتنا، «إننا نشاهد الخطر، وبهذه المشاهدة، ندرك نمو ما يُنقذ»[93]. لا يقدر الفعل الإنساني على إزالة الخطر، عليه البقاء في

---

(91) Ibid., p. 78.

(92) Ibid., p. 81.

(93) Ibid., p. 83.

انتظار ما يُنقذ. «لن تستطيع الإنجازات الإنسانية لوحدها إبعاد الخطر، ومع ذلك فباستطاعة التأمل الإنساني أن يعتبر أن ينقذ. يجب أن يكون دوماً ذا ماهية عالية»[94] وعليه في الوقت ذاته أن يكون ذا صلة بماهية الوجود المهدد.

فقد الإنسان حريته في عالم التقنية الحديثة، بعد أن احتجب الوجود نهائياً، وأصبحت التقنية هي اللحظة الأخيرة للميتافيزيقا الغربية وإرادة عقلنة وسيطرة على الموجود سيطرة مطلقة، وتسخيره في مجالات غير محدودة. تمنح التقنية فهماً ميتافيزيقاً للوجود، استجابة لنداء المخزون والإنتاج، وتحت تأثير الاستفسار والتدمير. تمثل الإرادة، التي تؤلف جوهر التقنية الحديثة العدمية الغربية بما هي التاريخ الرسمي للميتافيزيقا، التي تعالج الموجود دون الانتباه إلى وجوده. تمارس التقنية، في ظل نسيان ميتافيزيقي يطال آخر الأمر النسيان ذاته، هيمنة وفق إرادة خارقة تعدم وجود الموجود، تسعى إلى تقويض حقيقة الوجود وإبادة من سكن الأرض، «وفق معقولية إرادية تنفي التأمل النقدي لوسائل الهيمنة»[95] ضاعفت التقنية الحديثة في لحظتها «إرادة الإرادة» من حجب حقيقة الوجود احتجاباً مطلقاً، عبرت عنه في «هيمنة أدوات التسخير، وأساليب الإخفاء والتمويه الاستهلاكية»[96].

لمّا يتحدث هايدغر عن ماهية التقنية، هو يتحدث عن «أصولها وعن فجر بدايتها»[97]. لم تكن التقنية خاصية الإنتاج الحرفي فحسب، هي

---

(94) Ibid., p. 83.

(95) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 100.

(96) Ibid., p. 104.

(97) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie?, In *Q I et II, op. cit.*, p. 325.

كذلك، كانت منتجة للحقيقي في الفن. تعني الفنون عند الإغريق الـ «تخني». يحيل الفن إلى مردودية إنتاجية، لا يتماثل الـ «تخني» مع الإنتاج التقني الحديث، أصبح كل شيء إنتاجاً حتى الفيزيس، يعد مقام الانكشاف التلقائي إنتاجاً كذلك، بل يُمثل إنتاجاً راقياً. يستوجب، إذن، استحضار علاقة الانفتاح باللا-إحتجاب، فالإنتاج ينقل ما احتجب إلى الظهور. يتم هذا الاستدعاء لأجل تأكيد قربى اللا ـ التطاط وماهية التقنية. يستحضر الإنتاج ما كان غائباً، يمكنه من الانكشاف، «لا يحدث فعل الإنتاج إلا بقدر ما يقود شيئاً من الاختفاء إلى عدم الاختفاء»[98]: اللا-إحتجاب.

يُماثل حدوث اللا ـ التطاط في فعل الإنتاج مع ما كان عند الإغريق إليثيا. جمع الإغريق بين الانكشاف والإنتاج، وبين الحقيقة والتقنية. يتحقق التقاء الانكشاف بماهية التقنية، نظراً لتحدد أساس كل إنتاج في الانكشاف. لا تُمثل ماهية التقنية وسيلة أو أداة، «هي نمط من الانكشاف، مجال الانكشاف، أي الحقيقة»[99]. لا تتماثل التقنية مع إنتاج المصنوعات، فهي في ماهيتها إنتاج للفني، للغوي، وللشعري، هي بالأساس موطن انكشاف، ومقام اللا ـ مفكر فيه: التقنية، إذن، في ماهيتها شكل من أشكال الحقيقة، تنتج من لا ينتج ذاته، وليس أمامنا

= لا يفصل هايدغر التقنية الغربية الحديثة عن أصولها الإغريقية، إلى درجة القول أنّ الميتافيزيقا الغربية حالة حلولاً تاماً في العصر النووي الذي يشهده العالم المعاصر: «فكلمة فلسفة، بمفهومها اليوناني، نجدها في شهادة ميلاد تاريخنا الخاص، بل إنها متوحدة في شهادة ميلاد عصرنا الحاضر، هذا الحاضر الذي نطلق عليه عصر الذرة».

(98) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 52.

(99) Ibid., p. 52.

بعد، «لا يمكنه أن يأخذ مرة هذا المظهر، وهذه الهيئة، ويأخذ مرة أخرى شكلاً آخر»[100]. إن حازت التقنية، «بعض ما سنته العلل الأرسطية»[101]، تبقى ماهيتها غير ذلك، لا تقوم على الصنع والاستعمال، تقوم على «الانكشاف الذي تتحدث عنه التقنية، هي إنتاج بمعنى الانكشاف، لا إنتاج بمعنى الصنع»[102].

تتمظهر التقنية الحديثة في مجال التسخير والاستفسار والسيطرة، على مقدرات الأرض الطاقية. تفتقر التقنية في عصرها النووي والمعلوماتي إلى القدرة على منع الكوارث وحدوث الأخطار. جسم عدم التحكم بماهية الأشياء، الخطر الأعظم الذي يهدد مصير الغرب الأوروبي. يعود هايدغر إلى اللغة الإغريقية، لاستقصاء أصل المفاهيم، وماهية الأشياء، وهي مهمة صعبة، ينبه إلى خطورتها لما تفهم اللغة في غير مواضيعها. تخاطب الإغريق بلغة الشعر، فخاطبوا العالم مخاطبة جمالية، وفهموا أبعاده من داخل رؤيتهم الفنية له. عبر الـ «تخني» عن الرؤية اللا ـ ميتافيزيقية للتقنية، هو ماهيتها ومقام الانكشاف. لما انسحب الشعري، هيمنت التقنية، وعمت السيطرة الأداتية على المخزون الطاقي للأرض. لم يعُد سؤال الوجود سؤالاً ممكناً في ظل سطو سؤال الموجود. اكتملت معالم الانسحاب مع ميتافيزيقا الحداثة، وفي لحظة اكتمال خطابها مع التقنية.

طرح هايدغر، منذ «الوجود والزمان»، مسألة الإنهاء الميتافيزيقي. احتاج إلى معاودة رسمية فرضتها ماهية الميتافيزيقا، وبلورتها لحظة اكتمالها في التقنية. لم يكن سهلاً على هايدغر، في محاضرة «ماهية

---

(100) Ibid., p. 54.

(101) Heidegger, Comment se détermine la φ'υθις, In *Q I et II, op. cit.*, p. 493.

(102) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 54.

الميتافيزيقا» امتلاك ماهيتها. بيّن أن إمكان مجاوزتها أمر ممكن، متجاوب مع طبيعتها. تسير الميتافيزيقا في عصرها التقني الحديث نحو اكتمالها الفعلي، سمحت الذاتية، منذ ديكارت، من تتبع وجهة الميتافيزيقا الرسمية نحو الاكتمال. طغت النزعة الأداتية على الخطاب، فصلت الحداثة بين الذاتي والموضوعي، قصد تمثُل موضوع ما يمكن السيطرة عليه، واستخدامه لأغراض الهيمنة. تمثلت الذات الطبيعة «وموضعتها موضوعاً للتقنية»[103].

يخضع هايدغر الحداثة إلى قراءة نقدية، تقف عند ميكانيزماتها السرية الفاعلة في توجيه القول الميتافيزيقي نحو اكتماله. ضاعف التمثل الذاتي من سطو الخطاب التقني على مؤسسات الحداثة. أحدث ديكارت تقاطعاً ميتافيزيقياً بين الذاتي والموضوعي، حول التقنية إلى مجال للتمثل وإلى الحساب العقلاني، شرعت بتحويل الإنسان إلى موضوع للتمثل والسيطرة. «اكتملت السيطرة على الموجود في كليته، بشكل حاسم، وأصبح البحث عن وجوده والعثور عليه، في وجود الموجود المتمثل»[104]. لم تفكر الحداثة في ماهية التقنية، أخضع هايدغر كل ما هو تقني إلى موضوع مساءلة، وبحث عن ما حجبته التقنية، هي «أداة حجب وإنتاج»[105]، وهي كذلك موضع انكشاف للمخزون قصد استنفاد مخزون الطبيعة.

لم يكن خطر التقنية نتيجة لما حققته من تفوق، ساهم في اغتراب الإنسان عن مصيره. يتجاوز الخطر المُعطى المادي، يُعد عدم فهم ماهية التقنية الحديثة سبب انسحاب الوجود والخطر الأعظم، لكنه مثل ما ينقذ

---

(103) Heidegger, Hegel et son concept de l'expérience, In *Chemins, op. cit.*, p. 211.

(104) Heidegger, L'époque des «conceptions du monde», In *Chemins, op. cit.*, p. 106.

(105) Heidegger, Pourquoi des poètes, In *Chemins, op. cit.*, p. 359.

الوجود، يُقيم ما يُنقذ في الخطر كذلك، ويبقى متوطناً داخل مجال التقنية. يُضفي التصور الميتافيزيقي للتقنية مشروعية وهمية، ترد كل شيء إلى الإنسان دون الإنصات إلى الوجود. يخاطبنا نداء الوجود في ماهية التقنية، التي لا تفكر في حقيقة الإنسان، هو أول من بشر بها وأخذ بقيمها. إنّ على أوروبا أن تأخذ بأخلاقية تتوافق ومنجزات التقنية، «لنكف، إذن، عن تصور التقنية بطريقة محضة، أي، انطلاقاً من الإنسان، لنسمع النداء الذي ينضوي تحته، في عصرنا هذا، ليس فقط الإنسان، ولكن كل ما هو طبيعة وتاريخ»[106]. توصل الأمريكان، منذ القرن الماضي، إلى بناء منظومة تقنية تُسيِّرها البراغماتية، دون أن يدركوا ماهية التقنية وجوهرها المعاصر، رغم النداءات لرفضها والدعوة إلى علاقة حرة معها. حملت التقنية معنى جديداً، حلت الآلة محل الموجودات ـ تحت ـ اليد، وحل الفكر النظري محل الفن، وتحولت الميتافيزيقا بديلاً عن الفكر. صاحبت العصر الآلي تحولات علمية، حولت الطبيعة إلى موضوع للإخضاع. كانت علاقة الإنسان بها علاقة مباشرة، علاقة فنية قادرة على إظهار ما يحتجب وحجب ما يظهر، «والأخذ بماهية التقنية دون خطابها»[107].

يُعد التفكير في التقنية، موضع السؤال الهايدغري، وكارثة كونية حملت الإنسانية إلى هاوية الخطر، يُهدد خطر التقنية مصير الإنسان في عالم

---

(106) Heidegger, Identité et différence, In *Q I et II, op. cit.*, p. 300.

(107) Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, op. cit.*, p. 169.

«C'est en ce sens, que Heidegger, peut nous dire, sans que nul ne comprenne trop bien ce qu'il dit, l'essence de la technique n'est rien de technique».

محكوم برؤية حسابية مضبوطة وموجهة رقمياً، غابت عنه كل الرؤى الخلاقة، وكل الضوابط الأخلاقية الفاعلة. عاد هايدغر إلى الوراء، تجنباً للخلط الميتافيزيقي للحداثة، ظل سؤال الماهية غير مفكرٍ فيه، كان موضع الخطر ومجال «نسيان حقيقة الوجود»[108].

يتماثل إدراك ماهية التقنية مع إدراك ماهية الميتافيزيقا، كانت التقنية آخر وجوه خطابها، لم تنفذ الحداثة إلى ماهية التقنية، رغم أنها ليست غريبة عنها، وعن العقل الحسابي السائد، لا اختلاف بين الميتافيزيقا والتقنية، يشتركان في التاريخ وفي أسلوب حجب حقيقة الوجود، لا تمايز بين تاريخهما. انتظرت التقنية العصور الحديثة لتكشف عن هويتها الميتافيزيقية، «سوف لن تحيد الميتافيزيقا الحديثة بكاملها، بما في ذلك ميتافيزيقية نيتشه عن هذا التأويل للموجود، وللحقيقة الذي أقامه ديكارت»[109].

نسيت ميتافيزيقا الحداثة ماهية التقنية، عقلنتها ضمن معقولية حسابية ساهمت في التباس الخطاب التقني، وعدم السيطرة على آلياته. مثلَ استشكال الخطاب التقني الحديث بداية فعلية لتقويض الميتافيزيقا، والاستعداد لمجاوزتها. يمكن تجاوزها هيجلياً، دون نفيها. يُعين هايدغر نهاية الميتافيزيقا في كشف ماهية التقنية، وفي العودة إلى التماسها الفعلي في شعر هولدرلين. على إنسان العصر التقني الحديث أن يعلم علاقته بالكلام الذي يلتمسه كلام غير مجهول، لا لكي يستمع إليه فقط، ولكن

---

(108) Heidegger, Lettre sur l'humanisme, In *Q III et IV, op. cit.*, p. 101.
«La technique est dans son essence un destin historial de la vérité de l'être, en tant qu'elle repose dans l'oubli».

(109) Heidegger, l'époque des «conceptions du monde» In *Chemins, op. cit.*, p. 156.

لكي يتخذ له مكاناً في داخله. يستند الفكر الهايدغري في هذه العلاقة إلى عدم مراقبة شعر هولدرلين، الذي لا يمثل «شاعراً عادياً، يمكن أن تكون أعماله مواضيع بحث لمؤرخي الأدب، إنه هو الشاعر الذي يشير إلى المستقبل»[110]. تشهد الميتافيزيقا، في التقنية وحدها، نهايتها، ويتحول العالم إلى ملك الفنان. تصبح ماهية التقنية مقاماً للإنكشاف.

لا تتقاطع التقنية كما فهمها الإغريق، وكما تظهرها ماهيتها مع الانكشاف، «فهي تُظهر في هذه المنطقة، أين يتحقق الانكشاف، وحيث وجدت الحقيقة»[111]. تتماثل ماهية التقنية مع الحقيقة، وينكشف الوجود في مجالها، فالتفكير في ماهية التقنية يُصبح عاملاً مهماً لاستنفاد قوى التطويع والإخضاع. تتحول الهيمنة التقنية إلى نهاية فعلية للفلسفة، يبلغ الوجود لحظة احتجابه القصوى إلى درجة لم يعد للتقنية ما تقترحه لإظهاره انكشافاً.

تتوفر في التقنية الحديثة عوامل اكتمال الميتافيزيقا، والشروط الأساسية لمجاوزتها، إنّ فهم ماهية التقنية إمكان حقيقي لإنهاء البدء الأول الميتافيزيقي، والانكشاف على حقيقة الوجود، «يتعلق الأمر بفهم ماهية التقنية والعالم التقني. وهذا برأيي، لا يتحقق ما دمنا نتحرك على الصعيد الفلسفي ضمن علاقة الذات بالموضوع»[112].

لا يمكن أن نفهم جوهر التقنية انطلاقاً من الماركسية مثلاً. إنّ ما يرفضه الفلاسفة ليست التقنية، يرفضون استعماليتها في مجالات تهدد

---

(110) هايدغر، نص الحوار الذي أجري معه، مجلة العرب والفكر العالمي، خريف 1988، بيروت لبنان.

(111) Heidegger, La question de la technique, In *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 54.

(112) هايدغر، نص الحوار الذي أجري معه، مجلة العرب والفكر العالمي، خريف 1988، بيروت، لبنان.

الوجود الإنساني. كان ماركس مدركاً لخطر التقنية في المجتمع الرأسمالي، مثّل الإنسان عبداً للآلة وسلعة فقدت قيمتها في مجتمع استهلاكي، تحكمه قيمة الأرقام. لم يرفض ماركس التقنية لأن الديالكتيك المادي للتاريخ يقوم على الصراع الطبقي من أجل تغيير علاقات الإنتاج، تتغير وسائل الإنتاج آلياً بتغير العلاقات الاجتماعية، لأنها تمثل برأيه، أهمية في تغيير الحدث التاريخي.

تمارس التقنية الحديثة سلطة ميتافيزيقية، بقيت علاقتها بالوجود غير مرئية. لم يسائل ماركس ماهيتها ولا خطر استعمالها في حدود تنفذ إليها. يتحفظ هايدغر على الموقف الماركسي من التقنية الحديثة، لأنه منح للخطاب السياسي ممارسة خطابية تقنية مدمرة ومستغلة لمقدرات الأرض، ولمخزونها الطاقي. قابل معارضة الماركسية للاستخدام الرأسمالي للتقنية «صمت رهيب عن ما تمارسه التقنية في المعسكر الاشتراكي من ممارسات تقنية رهيبة، هي الأسوأ بإطلاق»[113].

لم يعد يهتم العلم الحديث كثيراً بالمجال الطاقي النووي، إتجه إلى البحث عن مصادر جديدة للطاقة، مثل البحث عن بديل للعصر النووي انفتاحاً على عبودية ميتافيزيقية من نوع آخر. يبقى الإنسان محكوماً بميتافيزيقا العلم، ويبقى «الإنسان في خطر، طالما لم يحدد الضمانة، فالحديث عن نهاية العصر النووي ليس ضمانة كافية لدرء خطر المصير، طالما لم تتوفر الشروط لاستمرارية هذه الضمانة»[114]. يُضمِّن هايدغر نهاية الميتافيزيقا بُعداً إنسانياً، يحتاج كل إنهاء إلى فاعلية إنسانية، فما يعنيه الإنهاء الهايدغري، غير ما نفهمه في متون محاولات الإنهاء السابقة.

---

(113) المرجع نفسه.
(114) المرجع نفسه.

عرفت الميتافيزيقا الغربية نهاية بدئها الأول مع بداية ميتافيزيقا الحداثة، وفي عصر التقنية خصوصاً، مع الاحتفاظ بكل الإمكانيات السابقة. إفتتح أفلاطون تاريخ الميتافيزيقا، لكنه بقي فاعلاً في راهن الفلسفة، ومع آخر وجوه الميتافيزيقا. صارت الميتافيزيقا منذ البدء الأول باتجاه نهايتها، حاملة في جوفها موضوع سؤالها. كان العلم ملازماً للفلسفة، نشأ منذ الإغريق في متنها، «اكتمل العلم الحديث في السيبرنطيقا»[115]. تتحقق نهاية الميتافيزيقا مع تحقق حضارة عالمية، يأخذ العقل الغربي مقام المركز. تتبلور مركزيته في ميتافيزيقا راشحة في الذاتية.

يعتقد هايدغر أنّ التأمين من خطر الانفجار النووي والانفتاح على عصر جديد: هو المعلوماتية. لن تحقق المعلوماتية نهاية الميتافيزيقا، يبقى الخطر محدقاً بمصير الغرب ويتضاعف. يفتح تجاوز مضاعفات العصر النووي في المجال لخطر مضاعف، تصبح المعلوماتية أشد خطورة على مصير الغرب. إنّ الاستفادة منها لبسط النفوذ، واستغلال الأرض هو امتداد طبيعي للعدو النووي. «بقي مبدأ العلة متخفياً وراء قناع المعلوماتية، يبسط نفوذه على مجمل تصوراتنا، جاعلاً من العصر الحديث عصراً يتميز باستناد كل شيء إلى إنتاج الطاقة النووية»[116]. لم تُثمر الجهود الإنسانية لمجاوزة الميتافيزيقا، مجاوزة مبدأ العلة، المبدأ العظيم الذي سنته ميتافيزيقا الحداثة، ولم تسمح جهود الإنهاء المتتابعة حتى نيتشه بمجاوزته.

---

(115) Heidegger, La fin de la philosophie et le tournant, In *Q III et IV, op. cit.,* p. 285.

(116) Heidegger, *Le principe de raison, op. cit.,* p. 260.

الخلاصة

أدرك هايدغر بعد معاودة المتن الميتافيزيقي، وتهيئة الظروف للتفكير من خارج البدء الأفلاطوني، أهمية الاتصال بالإغريق الأوائل، فهم أول من دشنوا التفكير الفلسفي. مثلت العودة إلى هذه الينابيع رهاناً لمجاوزة الميتافيزيقا، والخروج عن سؤال الأنطولوجيا إلى سؤال حقيقة الوجود. وإن كان للسؤال الأول موضعاً، يبقى يلاحق كل بداية. حين نتحدث عن بداية جديدة لا يعني أننا تخلصنا بالمطلق من البداية الأولى. ولكي «نتحكم بحق في الفلسفة الإغريقية بوصفها بداية الفلسفة الغربية. وجب علينا أن نُدرك هذه البداية في نهايتها الأولية»(117).

إنّ نهاية الميتافيزيقا، برأي هايدغر، والتفكير من داخل بدء آخر قد يضع الغرب في مواجهة فعلية مع خطر المصير، ومع أوهام ميتافيزيقا التقنية. كذا كان السؤال الهايدغري يلح على الانتقال من السؤال الهادي إلى سؤال أساسي يلغي الاعتقاد المطلق في الموجود في كليته. إن فكر هايدغر بهكذا أسلوب فإنه يفكر من داخل مقامات مختلفة، تتجه بالفكر إلى رسم مساره الصحيح دون الاعتراض على استحقاق ميتافيزيقي يظل يتابع الإنسان ويوجهه.

---

(117) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 184.

شرّع هايدغر لنهاية الميتافيزيقا الغربية، فوفر شروط الانتقال إلى بدء آخر، يُمارس التفكير ويطرح الأسئلة التي تُخول للفكر العابر أن يفكر من جديد، وأن يُسوغ للوجود مقاماً خاصاً. لما يطرح هايدغر مشروع الانهاء والمجاوزة يفكر في الآن ذاته في القفز إلى فكر أصيل، يُفكر في الوجود مستقلاً عن كل موجودية، دون أن يرمي بالميتافيزيقا إلى الإلغاء.

لا يعكس السجال مع الميتافيزيقا ومعاودة مسألة نسيان الوجود إمكان الاستغناء عنها. لا يجب أن نفهم الانتقال من بدء إلى بدء الترك النهائي للميتافيزيقا والتمرد عليها. «إنّ نهاية الفلسفة ليست نهاية الفكر الذي هو بصدد الانتقال إلى بدء آخر»[118]، دون الاستغناء عن منجزات البدء الأول. فالتفكير بنهاية الميتافيزيقا يحمل أمل انبعاث فكر جديد لميتافيزيقا جديدة تحمل مشكلات عصرها وتطرح أسئلته الراهنة.

يحمل مضمون كل نهاية للميتافيزيقا عودة جريئة إلى الأصل الأول، مع الحفاظ على منجزات البدء الأول، وعلى ما هو جدير بالبقاء والاستمرار. إنّ العبور إلى ضفة أخرى لا يحمل الخلاص من الميتافيزيقا، ورفض مقام البدء الأول وإن كان تحقق نهاية الميتافيزيقا في اكتمالها وفي انتقالها من البدء الأول إلى البدء الآخر. تبقى الميتافيزيقا الغربية بدءًا واحداً يتجاوز البدء الأفلاطوني ويحمله معه.

يعترف هايدغر، بعد رحلة شاقة في شعاب الفلسفة، وفي مفازات ميتافيزيقية وعرة أنّ الاتصال بالبدء الآخر لا يعفي أوروبا من التفكير داخل الميتافيزيقا والعودة إلى البدء الأول، لا يعني أننا لا نفكر ميتافيزيقياً إذا كان البدء الآخر بداية نهاية البدء الأول. لا يمكن أن نقف عند الأصل والامساك ببدء آخر دون العبور عبر مسالك البدء الأول.

(118) Heidegger, Dépassement de la métaphysique, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 96.

يحتاج امتلاك ماهية الميتافيزيقا إلى ممارسة فكر عابر من بدء إلى بدء، ومن مقام إلى مقام. تتصل كل بداية بنهاية سابقة فتحملها معها، فـ «نادراً ما يكون بمقدورنا الكشف عن ما هو أعظم وأهم في الموقف التأملي لليونانيين في تفكيرهم في الوجود. لم يفعل هؤلاء سوى تحديد الخطوات الأولى إلى الأمام. منذ ذلك الحين، لم تتحقق خطوة جديدة من خارج الفضاء الذي ولجه اليونانيون للمرة الأولى»[119].

(119) Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 469.

III ـ هولدرلين والمستقبليون

«نذرت قلبي علانية للأرض العظيمة المعذبة، وغالباً ما عاهدتها في ظلمة الليل المقدس على أن أحبها حتى الموت، دون أن أقابل أي لغز من ألغازها بالازدراء مع كل ما تحمله من عبء القدر، هكذا ارتبطت بها بارتباط مميت».

Holderlin
In Heidegger, approche de
Holderlin

«اللغة في معناها الجوهري هي الشعر، ليست اللغة شعراً لأنها الشعر الأصلي، بل لأنها تحفظ الشعر الذي يحدث فيها».

Heidegger
Chemins qui ne mènent nulle part

العمل الفني والتفكير مجدداً من خارج البدء الميتافيزيقي

أدرك هايدغر استحالة اقتلاع الميتافيزيقا من جذورها، والتفكير من خارج تاريخها، كان ذلك حافزاً على الانهماك في تجديد الخطاب الفلسفي والرهان على تحديد طوبولوجي متحرر من الكتابة. بإمكان اللغة أن تنال هذا الاستحقاق الأنطولوجي، وأن تحمل الوجود إلى الانكشاف. لكن أيّ لغة يتحدث عنها هايدغر الآن بعد أن اصطدم بصلابة أبنيتها الميتافيزيقية والبلاغية، واحتجزت منه التفكير في معنى الوجود. أي لغة يتحدث عنها بعد أن اعترف أنّ التفكير في حقيقة الوجود يظل إمكاناً ميتافيزيقياً طالما أنّ اللغة الفلسفية ما زالت ميتافيزيقية، تحت صدمة الترجمة وعدم التسويغ للغة تنفرد بتحديد موضعية الوجود، «إذ عبر اللغة يحقق الإنسان موقعه في إشراقة الوجود»[1]. يؤوِّل الوجود مدلولاً أول دون أول، يتعالى عن كل موجود، «منخرط في جميع الفئات وجميع الدلالات المحددة، وفي كل قاموس وكل بنية لغوية، أي في كل دال لغوي دون أن يمتزج ببساطة بأي من هذه الأشياء، جاعلاً نفسه يفهم

(1) Heidegger, *le principe de raison*, *op. cit.*, p. 210.

بادىء ذي بدء عبر كل واحد منها، مستمراً عصياً على الاختزال إلى جميع التحديدات الحقبوية التي يجعلها مع ذلك ممكنة»[2].

يتحقق انفتاح الوجود في اللغة، وإن لم يتحقق ذلك منذ انقطاع الفكر عن أصله. يحتاج الغرب إلى التأمل في اللغة للاتصال بما يمكن الإنصات إليه. لا ينفي الإنصات إلى النداء اللغة، لأنه فهم ما ينقال وكشف ما يحتجب. إنّ مسألة التفكير هي مسألة إنصات، إنصات لنداء الوجود واستجابة لصوته»[3]. يصبح المعنى الممنوح للغة ظاهرة إظهار لما يتماثل مع ذاته بما هو واحد لا يتماثل مع غيره، لا ينفصل عن اللوغوس. فما يفهم بواسطة اللوغوس هو ذاته ما ينتشر ويظهر في اللغة. يبين هايدغر وظيفة اللغة في منح معنى الموجودات وكشف حقيقة الوجود في ما يقال. «إنّ انتشار الوجود كحديث ودعوة هو الكلام الذي يحكى حيث يتأصل كلام الإنسان»[4].

يفكر هايدغر في اللوغوس بعيداً عن المتن الميتافيزيقي متماثلاً مع الوجود، حالّاً في اللغة انتشاراً عظيماً، مختلفاً وموحداً في الواحد الكل، «لن يوجد القول والإنصات أساساً إلا إذا كانا بشكل مسبق في حد ذاتهما متجهين صوب الوجود وصوب اللوغوس»[5]. لا يقبل هايدغر بالامتهان الأفلاطوني للغة، ولا بالنزعة الأرسطية المنطقية أو الغرماتولوجية الهوسرلية. ساهمت التسمية المنطقية في احتجاز حقيقة الوجود. تحول اللوغوس إلى قرين للمنطق، انقطع عن أصله الهيرقليطسي. لم يفكر برمنيدس في اللغة، فكر في الوجود بلغة متحررة

---

(2) Derrida, *écriture et différence, op. cit.*, p. 221.

(3) Heidegger, *Essais et conférences, op. cit.*, p. 277.

(4) Heidegger, *le principe de raison, op. cit.*, p. 206.

(5) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 140.

من نسق المقولات. إنّ التفكير في وجود اللغة ينفي التفكير في الوجود، وأن «فكر الإغريق في اللغة فابتداء من تفكيرهم في الوجود»[6].

يعود هايدغر إلى اللغة الإغريقية «بوصفها اللغة الأقوى من كل اللغات والأكثر منها لغة للفكر»[7]. علينا أن ندخل في حوار مع اللغة بوصفها كلمة لوغوس. «إننا لا نستطيع بدون تأمل كاف للغة أن نعرِّف الفلسفة، بوصفها نمطاً مميزاً من القول»[8].

أدى هذا المنعطف إلى انهيار عالم اللغة وتلاشي معنى لا يتجلى فيه أي معنى للوجود، «هذا يعني أنّ الوجود يفلت من حركة العلامة»[9] لم يتحقق معنى الوجود في اللغة، ولم تتحرر اللغة من المنطق ومن النسق الميتافيزيقي. فشلت كل اللغات في منح معنى الوجود، حددته غراماتولوجياً ومنطقياً، وأخطأت في اختزاله تاريخياً. «إنّ الاحتجاب الضروري والأصلي وغير القابل للاختزال هو احتجاب معنى الوجود في تفتح الحضور ذاته. «هذا التراجع الذي لن يكون بدونه ثمة من تاريخ للوجود، هو من أقصاه إلى أقصاه تاريخ، تاريخ الوجود»[10].

منح هذا التأويل الميتافيزيقي للوجود تسميات مختلفة، سرعان ما انهارت بفعل فهمها للوجود فهماً مزدوجاً يحمل الوجه والقفا معاً لمسمى واحد. يمضي تأويل معنى الوجود إلى هاوية لم يفتعلها هايدغر، إنما هي اللغة البلاغية في عدم منحها الإقامة لهذا اللا ـ متعين المنكشف والمختفي في الوقت ذاته وعلى الدوام.

---

(6) Heidegger, Logos, In *Essais et conférences, op. cit.*, p. 277.

(7) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 67.

(8) Heidegger, qu'est ce que la philosophie? In *Q I et II, op. cit.*, p. 327.

(9) Derrida, *Ecriture et différence, cp. cit.*, p. 124.

(10) Ibid., p. 124.

أدى مثل هذا الفراغ إلى السقوط في هاوية اللا ـ معنى، وإلى حمل هايدغر على شطب الوجود. أخذ بعلامة «الشطبة» لتأكيد عجز اللغة النسقية على تعيين حقيقة الوجود. قرأ هايدغر معنى الوجود تحت هذه العلامة «هي الكتابة الأخيرة لحقيقة محددة، تحت علامتها بمحي حضور مدلول متعال مع بقائه مقروءاً»[11]. تحيل هذه «الشطبة» إلى أنّ ماهية الوجود هي عدم، فما لا تسمح اللغة بتحديده يبقى عدماً، بمعنى، يفيد الشطب الهيدغري للوجود العدم وعدم التعيين في اللغة وعلامتها.

عطلت اللغة الميتافيزيقة انكشاف حقيقة الوجود، مارست ضرباً من المخاتلة والحجب والمطابقة. دعا هايدغر إلى تفكيك الميتافيزيقا بتقويض بنيتها اللغوية والبلاغية. فكرت الأنطولوجيات التقليدية في الوجود بلغة راشحة في الميتافيزيقا. لم تكن قادرة على استيعاب حقيقته. لا يمكن أن تتحقق في الكلمة ولا في التسمية، فتلك حاجة الأشياء والموجودات وتلك مهمة لغة الميتافيزيقا. وجب التفكير في الوجود بلغته الخاصة التي كان يسكنها ويقيم فيها».

يعود هايدغر إلى اللغة الإغريقية، لأنها لغة متصلة بالوجود. لم تخضع إلى سلطة الذات وإلى سلطة المنطق، هي دائماً على اتصال باللوغوس وبنداء الوجود. فالذات ليست متكلمة والإنسان لا يتكلم، اللغة من تتكلمنا. «ليس باستطاعتنا نحن بالذات أن نكون متكلمين، لن نستطيع أن نكون ما نحن موجودون عليه، لأنه أن يكون الإنسان، يعني أن يكون متكلماً، ليس الإنسان ذلك الذي يقول نعم أو لا، لأنه يمثل في ماهيته المتكلم»[12].

أقام الفلاسفة حواراً مع مفهوم الوجود دون أن يفكروا في حقيقة

---

(11) Ibid., p. 125.

(12) Heidegger, Qu'est ce que la métaphysique? In *Q I et II, op. cit.*, p. 74.

معناه. لم يتعين الوجود إلى الآن، وهو لن يتعين بفعل ذاته وبفعل تعدد اللغات القديمة وظهور لغات جديدة ضاعفت من التباسه. «إنّ فراغ كلمة وجود والنهاية الشاملة لقوة تسميتها ليست لها علاقة بالانحطاط العام للغة، وإنما بتدمير علاقتنا بالوجود، باعتباره هو السبب الرئيسي لمجموع علاقتنا السيئة باللغة»[13].

لا يحتمل الوجود تعدد التسمية شأن الموجود. خذلت اللغة البلاغية الوجود وحجبته، برغم أنها «شكلت وسيط تاريخ الوجود. تحكم قواعد الصور اللغوية للعالم فهم الوجود، وهي المسيطرة في كل مرة، حيث يكتفي هايدغر بوصف اللغة بوصفها مسكن الوجود، وعلى الرغم من الوضع المميز الممنوح للغة، فإنها لم تدرس بشكل منهجي»[14].

أمام هذا العجز لاستمالة اللغة إلى تكلم الوجود، يدعو هايدغر الإنسان إلى الصمت حتى يسمح للوجود من قول ذاته دون واسطة. «هكذا يعود الوجود أخرسَ، لا صوت له ولا كلمة، إنه بالأصل عديم النبر. إنّ كلام المنابع ليس مسموعاً»[15]. يفهم هايدغر اللغة في أسلوب استعمالها وطريقة تأويلها للحقيقة ولانكشاف الوجود، «لأن مصير اللغة يرتكز دائماً في حياة شعب ما على علاقته بالوجود. فإنَّ السؤال باتجاه الوجود يبقى في تشابك أو تماسك بالنسبة لنا مع السؤال حول اللغة»[16].

اتجه هايدغر باللغة وجهة خاصة تخرج عن لغة «الوجود والزمان». تحول التفكير في اللغة بواسطة اللغة، منحها القدرة على قول المختلف

---

(13) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 62.

(14) Habermas, *Le discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 258.

(15) Derrida, *Ecriture et différence, op. cit.*, p. 124.

(16) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 63.

حسب سياقها الاستعمالي، خصها الشعر برفعة أنطولوجية تمارس التفكير في الوجود، حاز الشعر على لغة أقرب إلى الفكر منها إلى الميتافيزيقا، وإلى الوجود منها إلى الموجود. حرص هايدغر أن يتأمل في اللغة الإغريقية لقرابتها من لغة الشعر وارتباطها الجذري باللوغوس. «اللغة هي الشعر الأصيل الذي يقول من خلاله شعب كلام الوجود، على العكس من ذلك، فإن الفن الأعظم (الشعر) الذي يسمح لشعب ما للدخول في التاريخ، هو الذي يبدأ في إعطاء صورة للغة ذلك الشعب. أبدع الإغريق مع هوميروس وأدركوا هذا الفن حيث كانت اللغة حاضرة في وجودهم ـ هناك بمثابة انطلاق الوجود»[17].

يمكن الإنصات في دوحة الشعر إلى نداء الوجود، يتحول بلغته إلى صوت، منتشر دون تحديد، ودون أن يخضع لمدلول معين. لم يكن البحث عن معنى الوجود في عالم الكلمة هدفاً أخيراً بعد أن استحضر هايدغر صوت الوجود، يعود إلى تقويض ما أسسه في «الوجود والزمان». يتخلى الوجود عن مدلولاته ليصبح وجوداً أخرس لا يتكلم ولا يسمع.

II ـ التحول من لغة الميتافيزيقا إلى لغة الشعر

يمتلك الإنسان ماهية اللغة قصد التفكير في ما يفرضه القلق ويتطلبه التفكير. يقيم هايدغر حواراً بين اللغة والفكر، كان التفكير إنصاتاً لنداء الوجود عبر ما ينقال دون أن تتحول «الكلمة إلى مجرد اسم يحمل على الموجود»[18]. يضرب هايدغر علاقة حميمة بين الفكر وبين اللغة مخصوصة في لغة الشعر. «إذا قارنا الآن الشعر بالفكر، نرى أنّ الشعر

---

(17) Ibid., p. 176.

(18) Heidegger, *Acheminement vers la parole, op. cit.*, p. 164.

يخدم اللغة، وبطريقة مختلفة، ولكنها لا تقل تميزاً. يقودنا حوارنا الذي يعتمد التفكير في الفلسفة بالضرورة إلى البحث في علاقة الفكر بالشعر، نجد بين هذين الأمرين، بين الشعر والفكر، نجد قرابة خفية، لأن كليهما مهتم باللغة»[19].

ينفي هايدغر التحديد الأفلاطوني للشعر ولعلاقته بالفلسفي، ويقوض منطلقات ميتافيزيقا البدء الأول، ترى «بين الشعر والفلسفة معركة قديمة»[20]، لتسعى إلى مجاوزتها بلغة شعرية لا تحتمي بالثنائيات ولا بمبدأ الهوية. تعمل اللغة الشعرية على خدمة الفكر وبلورة موضوعاته الأساسية. يبحث هايدغر عن أساس مشترك بين الفكر والشعر، لأنهما شقيقان في نظره، لا يمكن تناول مسألة الوجود إلا في الفلسفة والشعر. إهتم بفتح قرابة بين الشعر والفكر، فالمفكر يقول الوجود والشاعر يقول المقدس لأنه من يبحث عن المنقذ لمصير أحاطت به أخطار التقنية. ووحده الشاعر من يكتسب هذه اللغة ويمارسها لبناء أعماله الفنية. تعد القصيدة العمل الفني الجامع لكل الفنون، يرفعه «هايدغر طوبولوجيا الوجود»[21].

تتحول اللغة إلى عمل فني يتطلب التأويل. من منطلق ذلك يعود كل عمل فني إلى أصل لغوي، ويحتاج إلى لغة الشعر وإلى شعرية اللغة. لا تستوفي كل الفنون فن الشعر، هي منه توجد لأنه أقربها إلى الفكر. يحتاج الفكر إلى لغة الشعر ليكشف عن مقام الوجود. يفهم العمل الفني

---

(19) Heidegger, Qu'est ce que la philosophie? In *Q I et II, op. cit.*, p. 327.

(20) أفلاطون، الجمهورية، ص 377.

(21) Kelkel, *La légende de l'être, language et poésie chez Heidegger, op. cit.*, p. 428.

في فضاء تأويلي للغة التي ليس لها مهمة تواصلية فحسب أو تفسيرية. تحمل اللغة استعدادات فنية يشكلها القصيد الشعري، عملاً يحمل قيام كل عمل فني. «عمل اللغة هو شعر الوجود الأكثر أصالة والفكر الذي يفكر في الفن كله باعتباره شعراً، ويكشف وجود لغة العمل الفني، لا يزال هو نفسه في طريقه إلى الفلسفة»[22].

لا يهتم هايدغر بالجانب الفيلولوجي واللساني للغة، فما يخص سكنى الوجود هو الجانب الشعري للغة، بما هي اللغة الأكثر قرباً للتفكير في حقيقة الوجود. لا يميز هايدغر بين سكنى الوجود في اللغة وبين سكنه في العمل الشعري. فالقصيد هو أرقى عمل فني يرفع انكشاف الوجود تحققاً فعلياً. فحين يتحدث هايدغر عن حدوث الحقيقة في العمل الفني، فهو يتحدث عن القصيدة الشعرية مخصوصة بلغة فضاء للا-إحتجاب. فـ «الفن بوصفه إقامة الحقيقة في العمل الفني هو شعر، لا يُعد خلق العمل الفني وحده شعرياً، إنما المحافظة عليه التي لا تتسم إلا بطريقتها الخاصة هي تعد كذلك قضية شعرية»[23].

وحده الشاعر مخصوصاً بالإنصات إلى نداء الوجود المفكر بعمق في احتجابه وانكشافه، لا تمايز بين الفكر والشعر في كشف حقيقة الوجود. يمتاز الشاعر بعمق فكره ويحتاج المفكر إلى لغة شعرية قادرة على استدعاء الغياب إلى الحضور. يلتقي الشاعر والمفكر على أرض الإبداع، لأجل حدوث الحقيقة لا ـ انحجاباً، لأجل تحققها في اللغة مقاماً للوجود. «إنّ ما يعرضه الشعر باعتباره تصميماً كاشفاً ويلقي به إلى الأمام

---

(22) هايدغر، أصل العمل الفني، مقدمة غادمير، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات دار الجمل، المانيا 2003 ص 144.

(23) المصدر نفسه ص 148.

هو المنفتح الذي يسمح بالحدوث بطريقة تجعل المنفتح هذا لا ينير، يرسل رنينه إلا في وسط الموجود»[24].

يتحرر الوجود من احتجابه في اللغة وينكشف في بيت الشعر، «يحرسه الشعراء»[25]. يظهر الوجود حدوثاً للحقيقة في القول الشعري، أو في العمل الفني، «كل الفن بوصفه ترك حدوث حقيقة الموجود على هذا النحو هو جوهر الشعر»[26]. يفهم هايدغر الشعر كلاماً خاصاً بالوجود ونداء يتطلب الإنصات بعمق، لأن الوجود يسكن اللغة ويتكلم لغة الشعر. تختفي المفاهيم المجردة والمقولات المنطقية التي حجبت حقيقة الوجود.

يستخدم الشاعر اللغة للتفكير في حقيقة الوجود، فالشعر أكثر التعابير مجازاً في حقل اللغة، وفي مجال رفع الغياب عن الوجود. تحتاج اللغة إلى إنصات الشاعر المفكر إليها حتى يتحقق الانسجام بين ما ينقال وما ينصت إليه، ونلمس المصالحة الأنطولوجية بين الإنسان والوجود. فبعمق ما ينصت الإنسان إلى اللغة يصبح إمكان انفتاح الوجود متحققاً. نظر هايدغر إلى اللغة قصيداً شعرياً يبلغ به الفكر نضجه المتفكر في مسألة الوجود.

لم ينفصل الشعر عن الفكر ولم تظهر عداوة المفكر للشاعر إلا مع البدء الميتافيزيقي الأفلاطوني، فأعظم الأفكار قيلت شعراً، وأعظم القصائد ضمت أبلغ الحكم. وحّد هايدغر بين مهمة الشاعر ومهمة المفكر للتنبيه إلى تراجع الفلسفة، لمّا غادرت لغة الشعر إلى لغة المقولات، واستسلمت للتحالف العلمي الميتافيزيقي للإبقاء على ما هو سائد. يحمل القول الشعري إمكاناً حقيقياً لاستعادة سؤال الوجود. لم يكن العلم التقني

---

(24) المصدر نفسه ص 148.

(25) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 43.

(26) أصل العمل الفني، ص 144.

في مستوى حمل هذا السؤال. يعيد هايدغر ذلك إلى أزمة اللغة في عدم قدرتها على التفكير. كانت العودة إلى الشعر تجديداً في اللغة المتداولة واستحداثاً للغة شعرية.

عاد هايدغر إلى الشعر لأنه أعظم الفنون وأميزها في تحديد مسكن الوجود. «إذا كان الفن في جوهره شعراً، فيجب أن يُنسب فن العمارة وفن التصوير وفن الموسيقى إلى فن الشعر»[27]. لما يفكر الشاعر فهو يفكر في ما لم تطرحه الفلسفة. يعود الشاعر بعد غياب ليحل محل الفيلسوف. لم تكن الفلسفة وفية منذ أفلاطون لمقاصدها. عثر هايدغر في السؤال الذي طرحه نيتشه «هل الفلسفة علم أم فن؟»[28] عن خيط هادٍ للتفكير مُحدِداً بالفن موضعاً لانكشاف الوجود.

إن اهتمت الفلسفة بالفن، فهي لم تولي نظرها إلى سؤال الوجود، ولم تتجاوز حدود الاهتمام بالموجود. إهتم الفلاسفة بموقف الفلسفة دون النظر إلى أبعادها الجمالية. لم تفهم الفلسفة بما يسمح للشعر أن يكون على الدوام أصل كل عمل فني. ندد أفلاطون بالشعراء واستهجن الشعر حتى أصبحت فلسفة الجمال دعوة ميتافيزيقية للقيم المطلقة.

ينبثق كل تفكير أصيل عن تجربة شعرية عميقة تنفرد بلغة مبدعة وبرؤية متحررة من سلطة الخطاب النسقي. مثّل هيجل مجد المنطق في التحكم بآليات الفكر والفلسفة. تحول المنطق إلى ميتافيزيقا تتحكم بالتاريخ، برغم أنّ هيجل يعتبر الشعر فناً راقياً. فالشاعر يعبر في القصيدة عن حريته المطلقة: الشعر هو الفن المطلق للعقل الذي يستمد وجوده من المقولات اللا ـ متناهية للفكرة المطلقة. يرفض هايدغر التفكير بمثل هذه العدة المفهومية والالتزام ببدء ميتافيزيقي غيّب التفكير وهمش الإنصات إلى نداء

---

(27) المصدر نفسه ص 145.

(28) Heidegger, *Acheminement vers la parole, op. cit.*, p. 173.

الوجود، هو إنصات يخص نخبة الشعراء المفكرين، وهبوا فكرهم للبحث في ماهية الحقيقة، وخصوا شعرهم ببعد طوبولوجي لحراسة الوجود. فليس «الفكر عملية منطقية ـ حسابية تدور في فلك قواعد منطقية كما يدّعي الفكر العلمي المنطقي»[29].

يخص هايدغر التفكير بالوجود الشعراء المفكرين. يقيم الوجود في اللغة الشعرية، وينتشر في العمل الفني الشعري، يدعونا إلى «الإصغاء والإنصات إليه»[30]. ينقل الفكر الوجود إلى الكلام فتحفظ الكلمة حقيقته، لأنها مقامه وموضعه هي موطن الوجود. فلسنا «نحن الذين نلعب باللغة، إن وجود اللغة هو الذي يلعب بنا»[31]. تلك هي الوظيفة الأساسية للغة التي أغفلتها الميتافيزيقا. يُعلمنا «الإنصات إلى وجود اللغة الكلام. لا يستقيم الكلام بدون إنصات»[32].

يثبت هايدغر تماثل ما يُقال وما يُنصت إليه. ننصت في ما يقال إلى اللغة، «إننا لا نتكلم فقط، إننا نتكلم من خلاله»[33]. نحتاج إلى اللغة لكي ننصت إلى نداء الوجود ولكي نتكلم من داخلها. فما ينقال يأتي إلينا باللغة ويسمح لنا بالإنصات إلى ما هو تاريخي. تتحقق في اللغة تاريخية الإنسان، لأنه الموجود المخصوص، وهي من تمنحه الإنصات إلى نداء صوت لا يسمع، صوت هو أخرس دائماً.

يرفع هايدغر من مقام لغة الشعر لعمق علاقتها بالفكر ولقربها الحميمي من الوجود. في اللغة يتوطن الوجود بها يمارس الإنسان التفكير. مثلت

---

(29) Ibid., p. 43.

(30) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?, op. cit.*, p. 133.

(31) Heidegger, *Acheminement vers la parole, op. cit.*, p. 101.

(32) Ibid., p. 247.

(33) Heidegger, *Approche de Holderlin, op. cit.*, p. 45

«النعمة الأعظم خطراً»[34]. على الوجود الإنساني. تقيم الوجود من جهة، وتمكن الإنسان من إقامة علاقة الأشياء بأسمائها وتدوين تاريخه الفعلي. يحتاج كل تاريخ إلى اللغة لاستيعاب أحداثه الكبرى. نفهم هكذا اللغة نعمة كل نعمة، ولكنها أخطر النعم، ساهمت في نسيان الوجود، وفي احتجاب حقيقته برغم أنها موطنه ومقامه. ثم نسيان الوجود لغوياً وسيرفع هذا الحجب لغوياً كذلك إذا ما تكلم الإنسان مجدداً لغة الشعراء، وتجاوز اليقين الدوغمائي الحاصل في اللغة البلاغية والصور الموضوعية للعمل الفني. يتجاوز الفن الراهن نحو أفق أنطولوجي مجازي يلغي ميتافيزيقا البلاغة.

إن أحدثت اللغة هذا الخطر، فالخطر المضاعف أنها ما زالت تخفيه وتواري حقيقته برغم أن مهمتها الأساسية هي أن تظهره في العمل الفني، وتسعى إلى حراسته من النسيان الميتافيزيقي. لا تتوقف وظيفة اللغة عند فهم الوجود وتأويل حقيقته تتجه كذلك إلى تأويل العالم. إنّ اللغة واهبة معنى العالم ومسطرة لخرائطه وحدوده. ففي حدودها تتحدد حدود العالم ويوجد تضمن اللغة وجود الإنسان التاريخاوي داخل العالم. يضع هايدغر لإنسان جديد، يفكر من خارج القول التقني، لا يقترن إلّا بما هو مستقبلي ولا يتكرر إلّا مرة واحدة: هي لحظة العبور من ضفة الميتافيزيقا ولغة المنطق إلى ضفة الفكر أو إلى عالم الشعراء المستقبليين، يحتاجهم الغرب أكثر من أي وقت مضى، فعلى ندرة عددهم تعذر على الغرب استعادة سؤال الوجود، وتعطلت الأسئلة التي تضع كل شيء وفي كل مرة موضع تساؤل ومجاوزة.

ليس العبور من بدء إلى آخر أمراً هيناً إلا على العابرين، أصحاب

---

(34) أصل العمل الفني، ص 36.

إرادات الاقتدار على القفز، وعلى العبور إلى فجوة كانت مقاماً للوجود، يحفظ الفكر في ضرب من المعرفة الإنسانية. لن يأتي هؤلاء العابرون إلا في ظروف خاصة تسمح لهم بالمجيء، لذلك علينا أن نهيئ لهم أسباب المجيء وعوامل العبور إلى ضفة ينكشف على أرضها الوجود، وتحدث من فجوتها الحقيقة.

يعتقد هايدغر أنه ليس سهلاً على كل واحد أن يعبر إلى هذا المقام إلّا من كان شاعراً، فالعبور ليس سهلاً إلا على العابرين، وعلى من ضحى من أجل هذا العبور، ومن أجل السؤال الحاسم بأمر الوجود. يحرض السؤال العابرين على المضي دون أن يضعوا لعبورهم نهاية، ولأسئلتهم حدوداً.

إهتم هايدغر بالشعر في مرحلة مبكرة، لكنه لم يعلن ولاءه المطلق للقول الشعري إلا بعد 1934. دخل في حوار مع الشعر الألماني خص اهتماماً كبيراً لشعر ريكليه، وتراكل، وستيفان جورج واهتم بقصيدة «ألمان» لهيبل، كل ذلك لأنها أصداء صادقة لفهم أشعار هولدرلين الذي انتخبه شاعر الشعراء. طوّع الفلسفة لخدمة الشعر، واستخدم الشعر لخدمة الفكر، تضمنت أشعاره المنقذ أو ما هو مقدس أو ما يتجلى فيه الإلّهي. يتجلى المقدس المنقذ في الشعري، يحمل الشاعر نداء المنقذ لحظة العبور المتفردة، ويدعو إلى السكن في العالم، والإقامة في وطن مُجِّد مقامه في أنشودتي «جرمانيا» و «نهر الراين»، هو وطن آخر يمنح معنى طريفاً للمقدس ويفتح فهماً جديداً للتاريخ. «استفاد هايدغر من شعر هولدرلين الذي نقل منه مفهوم الأرض إلى فلسفته الخاصة»[35].

مثلت هذه المرحلة استثناء في تاريخ الفلسفة. لماذا الشعر؟ لماذا

---

(35) Heidegger, *Approche de Holderlin, op. cit.*, p. 42.

الشعراء؟ لماذا هولدرلين؟. ليس الشعر الذي انتخبه هو كل الشعر، وليس الشعراء الذين نالهم اهتمامهم كل الشعراء. اختار هولدرلين ليس لأنه أمهرهم قولاً، بل لأنه من شعرن «ماهية الشعر»[36]، واعتبره حيزاً تمارس فيه اللغة فعلها، ومجالاً للتفكير في ما لم يفكر فيه الغرب منذ البدء الأفلاطوني.

امتاز هولدرلين على الشعراء بقدرته على التفكير في الوجود ابتداء من التفكير في مقامه البدئي عند الإغريق. يجمع الابتداء والانتهاء، يعلن ذاته أساس كل قول فلسفي، ولدت الفلسفة بمولد أول شاعر فكّر في حقيقة الوجود. تعكس الحقيقة العمل الفني ذاته، وتظهر الموجود، لم يكن موجوداً ولن يكون كذلك في المستقبل، تظهر حقيقة الموجود في العمل الفني أو ما يسمى الشعر، أنه جوهر الفن وحامل لغة الوجود، «تحدث الحقيقة في تنظيمه شعراً»[37].

بلغ الإغريق بالفلسفة الممارسة الحكمية في القول الشعري، إن كان ميلاد الفلسفة قد تحقق مع الشعراء الأوائل، فإنّ نهايتها وبعثها من جديد يحتاج إلى شعراء قادرين على الخروج بها من بدئها الميتافيزيقي. نزع عصر الشعراء إلى الانفتاح على معبر للعبور، إلى فكر يخص دون السقوط في هاوية الذاتي وسلطة الموضوعي، «إنّ الشعر لا حيز له إلا عندما يكون الكاتب معنياً كذات. إنّ حقيقة الشعر إنما تتأتى بقدر ما لا ينهض بيانها لا من الموضوعية ولا من الذاتية»[38].

ليست الذات حمالة للتجربة، ذلك ما ثبت أمره الشعر، لما قوّض

---

(36) أصل العمل الفني، ص 144.

(37) باديو، بيان من أجل الفلسفة، مجلة العرب والفكر العالمي، مرجع سابق.

(38) Heidegger, *Introduction à la métaphysique, op. cit.*, p. 176.

الأساس المنطقي للذاتية، أشاد بتجربة عميقة تنهض بسؤال الوجود دون الانفتاح على تجربة الذات والموضوع الخاصة بفلسفة الوعي. استلم الشعر مجدداً الفلسفة، راهن على إخراجها من منزعها الذاتي، تلك هي رسالة الشعر ونداء الشعراء. لم يكن هيناً على الفلسفة الخروج عن مقولة الذات والتفكير من خارج هاوية كان هندسها أفلاطون، وأتم معالمها ديكارت. أدرك بعض الفلاسفة أنّ قدر الفلسفة أن تظل فلسفة قارية متمركزة حول الذات. يفكر هايدغر من الضفة المقابلة. بلغت الذاتية نهايتها، وأنّ على الفكر المتفكر في الوجود أن يفكر الآن متحرراً من رسومات الموضوعية التدميرية للأرض ومن خيارات المنزع الذاتي.

عاد هايدغر إلى الشعراء خياراً أنطولوجياً، واستلهم تجربة هولدرلين تفكيراً في الأصل. طرح هولدرلين مسألة العودة إلى الوطن للاتصال مجدداً بالمنابع الإغريقية، وبما حفلت به التراجيديا الإغريقية من صراعات لأجل تأكيد الانتماء. مثلت العودة إلى الأصل الإغريقي انقطاعاً عن الخطر الأعظم الذي يهدد مصير الغرب الأوروبي. وجد هايدغر في الصورة الهولدرلينية فسحة لكسر انغلاق الدور الميتافيزيقي، وتقويض المنزع الذاتي التقني وممارسة تجربة جديدة من التفكير.

فكر الشعراء من خارج المنزع الذاتي، ودون طقوس التقنية الميتافيزيقة. يقف الفكر الشعري في الضفة المقابلة للمرسم الأفلاطوني التقني. يراهن هايدغر على شجاعة القول الشعري في اختراق صدى النسيان الميتافيزيقي، ومقاومة شبح القفر والتصحر الذي أصاب الأرض. كان الشعراء الأسبق من غيرهم للتفكير في هذا المصير البائس، وخلع قداسته تشوفاً لمصير يحمل الوجود سؤالاً مركزياً للفكر. يدفع الشعري إلى المساءلة الخلاقة والمبدعة، يضع الإنسان منخرطاً في الزمان ومتوحداً مع وجوده، يتأمله من أجل المستقبل.

IV ـ هولدرلين شاعر الشعر والشعراء

إعتقد هايدغر أنّ القول الشعري حسم أمر التفكير في مسألة الوجود خارج عتبة الفكر الميتافيزيقي، وأنّ هولدرلين قد بلغ باللغة الشعرية موضعاً مستقلاً عن النسق المنطقي. فكر هولدرلين في كل قصائده في ماهية النص الشعري. إنّ العمل الفني بإمكانه أن يكشف عن المنحجب في التراكمات المقولاتية. فكر بلغة سكنها الوجود، تتعارض مع لغة النسق العلمي، فرضها ديكارت على كل الفلسفة الحديثة. عكس الحوار الهايدغري مع هولدرلين جدوى القول الشعري في استنهاض اللغة لقول ما طمسته تأويلات تقليدية. «إنّ اللغة هي الشعر الأصيل الذي يقول من خلاله شعب كلام الوجود، على العكس من ذلك، فإنّ الفن الأعظم (الشعر) هو الذي يبدأ في إعطاء صورة للغة ذلك الشعب»[39].

كان هولدرلين الأبرز الذي حول قصائده أعمالاً فنية خالدة، تحققت ماهية الشعر في معظم أشعاره شأن كل الشعراء. تم اختياره دون غيره لأسلوبه الشعري المتميز. مارس اللغة دون تحفظ، واللعب بها دون حدود بتعيين ماهية الشعر. في الماهية يسكن الجوهري ويقيم من لا ينكشف على الدوام. يمارس الشاعر القول الشعري داخل اللغة، هي تستعمله لخلق عمل فني يتحمل فن التأويل ويقيم علاقة اتصالية بين الإنسان والعالم، تشهد بانبلاج الوجود في فجوة كانت على الدوام طوبولوجيا فنية. تتحقق كل علاقة جمالية بالعالم داخل العمل الفني. سن هذه العلاقة القول الشعري، فالوجود «ماهية شعرية»[40].

يفتح هايدغر مع هولدرلين حواراً يحمل رؤية فنية قادرة على تفعيل

---

(39) Heidegger, *Approche de Holderlin, op. cit.*, p. 45.

(40) Heidegger, *Acheminement vers la parole, op. cit.*, p. 204.

اللغة وعلى ممارسة التأويل. كان هولدرلين الشاعر الفنان، رفع الشعر إلى منزلة فنية أعادت الإنسان إلى التفكير مجدداً في ما سقط في النسيان. لمس هايدغر في القول الشعري عمق المفكر في ما لم يفكر فيه الغرب. ليس صدفة أن يستعيد هولدرلين السيلان الهيرقليطسي، بحيلنا إلى صيرورة الروح الإغريقية وعمق مأساتها في مواجهة خطر المصير، والتشبث بالبقاء رغم عظمة القدر، تحمل مثل هذه الرؤية الشعرية الروح الإغريقية الساخرة من القدر.

ليس الشعر تعبيراً عن اختيارات نفسية، إنّ ما يدوم هو ما ينشئه الشعراء. الموجود يدوم بفضل وجوده، والشاعر منشأ الوجود وحامله إلى اللغة ووضعه مصيراً للشعب. يكتب هولدرلين الشعر بلغة شذرية، تحمل شعرية الأصل الإغريقي. فالتفكير في الراهن لا يقطعنا عن أصلنا وعن منبع السيلان أو الزماني. تحتاج قراءة هولدرلين وتأويل صور قصائده إلى منظورية زمانية. يشكل الزمان البنية الأنطولوجية للقصيد وللعمل الفني. تبقى علاقة الشعري بالزماني مسألة مفتوحة على أسئلة الوجود، وهي علاقة تكشف زمانية القول الشعري وقدرته على الانخراط التلقائي في التاريخي. لا يتوافق الشعر مع مضمونه إلا في وعيه الزماني بالوجود، وفي تفاعل الذات الشاعرة مع العالم.

لم يبتعد هايدغر كثيراً عن هولدرلين في فهم الزمانية لمّا يتحدث عن تحقيق الموجود لإمكانياته في الزمان وتوجهه نحو الموت. كان يفكر غير بعيد في ما فكر فيه هولدرلين، حين يتحدث عن الموت التراجيدي للبطل الإغريقي. يحرك الموت التراجيديا الإغريقية، ويضاعف سخريتها من القدر الإنساني، تشد البطل إلى التضحية لأجل المصير: يظهر تناهي الزمان في التناهي التراجيدي للإنسان.

يلتقي هايدغر وهولدرلين في أسلوب استعادة حدوث الحقيقة من داخل العمل الفني. مثلت قصيدة «العودة إلى أرض الميلاد» العودة إلى المنابع الإغريقية للفن، ونحو العلاقة الحميمية بين الفكر والشعر، وتماثلهما في كشف حقيقة الوجود. حملت عودة هايدغر إلى هولدرلين عودة إلى الفكر المتذكر للوجود باتجاه القطيعة مع الخطاب الميتافيزيقي. يثمن هايدغر الخطاب الشعري لحمله لغة تتكلمنا، تحرض الوجود على الانكشاف، وتدفع الحقيقة إلى الحدوث.

يقرأ هايدغر هولدرلين في محك المتماثل بين الشعر والفكر، تتراجع الهوية ويتقوض التطابق المنطقي بين الموضوعات ومحمولاتها. لا يبقى من السطح غير الأصل المفتوح على مضاءة الاختلاف والتعدد. لم تفكر الميتافيزيقا في الاختلاف، سعت إلى طمس معالمه، أحاطته بهالة من النسيان. ضمن الحوار بين الشعر والفكر، أعيد تأهيل علاقة الفلسفة بالشعري التي قوضها أفلاطون. إنّ ما يفكر فيه المفكر لا يختلف عن ما يتخيله الشاعر، وإن كان الامتياز للقول الشعري مقاماً للفكري.

رأى هايدغر في محاضرته «أصل العمل الفني» أنّ انكشاف الوجود وحدوث الحقيقة يحتاج إلى عمل فني يجمع كل الفنون. وجد في الشعر الفن الذي يمنح الوجود اللا-إنحجاب. يتحول العمل الفني إلى طوبولوجيا للوجود، وإلى مقام صراع بين الاختفاء والتجلي، وبين الحقيقة واللا ـ حقيقة. داخل هذا الصراع الأعتى، ينكشف ما كان محتجباً، وتتحول القصيدة إلى موطن للوجود وإلى إحالة طوبولوجية. يحتضن الوجود الشعري الوجود بكليته، يجمع الأرض والبشر والآلهة، ويثبّت الإنسان على وجه الأرض ويمنحه السكن. إنه سكن شعري يمنح الإنسان إمكان إنشاء ذاته في مسافة بين الأرض والآلهة ليصبح بذلك موجوداً تاريخياً.

يفهم هايدغر الشعر كلاماً خاصاً بلغة الوجود ونداء يتطلب الإنصات. يصبح القصيد الهولدرليني مضاءة للعتمة المفهومية في النص الميتافيزيقي، وانفتاحاً على وحدة القول الشعري. ليست كل قصيدة مستقلة بذاتها، هي في ماهيتها الشعرية تشكل كلاً واحداً في الأسلوب والنغم. لا يفهم هايدغر النص الشعري إلّا في وحدته، تحيلنا كل قصيدة إلى قصيدة أخرى تأكيداً على أنّ الوجود لا يقطن قصيدة واحدة، ولا يتكلم لغة معينة، هو يقطن الشعر ويتكلم لغته. إنّ التفكير في الوجود هو النمط الأصلي لللقول الشعري، الشعر إنشاء وتأسيس لفعل الديمومة، والشاعر وحده مؤسس لحقيقة الوجود. يصعب الإنصات إلى نداء الوجود في قصائد متناثرة، تفتقد إلى الوحدة الداخلية بين القول والحوار. فالشاعر هو أكثر المفكرين اهتماماً بوحدة العمل الفني، وبلغته الشعرية.

شكل المنعطف الهولدرليني تحولاً، مما وضع مقام القول الشعري فسحة لعودة الغائب، ولتأكيد الاختلاف الأنطولوجي بين الإنسان والآلهة، يتحقق الانكشاف في الاختلاف، ويستدعي الشاعر المقدس بعد غياب بفعل ميتافيزيقا الحضور. أمام غياب وانسحاب الآلهة وانتفاء كل أثر للمقدس، يُعبِّر الشاعر عن زمن القفر وضياع المصير. في هذا الزمن الليلي، وحده الشاعر من يقول المقدس، لأنه وحده الوسيط ما بين الإلّه والعالم، يتأول قداسة الآلهة ويسمي المقدس ويجيب عن النداء ويرفع الحجاب عن الجوهر الرسلي للغة.

إنّ الزمان في العمل الفني هو اليقين الذي يمتد إلى الفراغ والقفر الخالي من الآلهة ومن المقدس. يتحقق تمدد الزمان في تمدد اللغة الشعرية، وفي انتظار الشعر لما لم يأت في الآتي. يستقدم الشاعر الآلهة دون أن يؤكد قدومها أو ينفيه، إنما يضعنا في انتظارهم، نلتقي بهم في دوحة الشعر. فالشاعر وحده من يستقدمهم، وهم لا يأتون إلا معه. لا يتحدث هولدرلين عن الزمان الخطي التعاقبي. لا يقاس الزمان المقدس

بتعاقب السنين. «يؤسس قدوم الزمان المقدس بداية تاريخ آخر، ومعه يصبح ما يأتي مقولاً في قدومه بالنداء»[41].

يظهر هولدرلين لهايدغر شاعراً يتلقى البرق الإلّهي ويترسله في الكلام ليدخل هذا الكلام إلى لغة شعبه. يمكث الشاعر تحت العواصف الإلّهية، البرق والرعد هما لغة الآلهة، وعلى الشاعر أن يجابه هذه اللغة من غير احتجاب، يتلقاها ويفسح لها مجالاً في موجد الشعب. عاد هايدغر إلى هولدرلين لنحت فهم جديد للآلهة. لما شرّع هولدرلين لانسحاب الآلهة، شرّع لسحب القداسة عن الإلّه المسيحي وتطهير الفكر من النزعة التيولوجية. لا يحمل انسحاب الآلهة زوالها ومغادرتها للأرض. يدعو الغرب إلى انتظار عودتها، فالإل ه الأخير لا يحسم الأمر بموت الآلهة. يجب أخذ قرار حاسم في ماهية المفارق وعدم الإيمان بقدوسيته.

بهكذا تأويل، ينتزع هايدغر الأولوية الأنطولوجية للإلّه، يمنحها للوجود، يحتاج فهم الآلهة إلى فهم الوجود وإلى التاريخاوي. لمّا يقول هايدغر الإلّه وحده يمكن أن يخلص الغرب من شروط العدمية التقنية، كان يقصد أنّ الفكر المتسائل الذي يحمله القول الشعري هو حامل هذا الخلاص الذي يريد القول: «إقصاء الإنسان والأرض عن الفاعلية العدمية، هذه الفاعلية، سيكون على الوجود أن يختارها، فالإلّه المقصود هو إلّه عودة المصير»[42].

يكشف هايدغر في محاضرته «لماذا الشعراء» عن أهمية الشعر في التصدي للمد الميتافيزيقي. إن الشاعر بإمكانه أن يحل محل الآلهة المنسحبة. لم يعد للعالم ما ينقذه من محنة ميتافيزيقا التقنية إلا نداء الشاعر، يحل محل الآلهة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. اعتبر هايدغر هولدرلين

---

(41) باديو، بيان من أجل الفلسفة، مرجع سابق ص 15.

(42) Heidegger, *Acheminement vers la parole, op. cit.*, p. 204.

شاعراً محنكاً يعرف كيف يحوِّل القصيدة إلى عمل فني يملأ فراغ الانسحاب ويحل محل الآلهة. يحتاج عصر التقنية إلى الشعري وإلى التأمل في عمق القصيدة، يفتح التأمل فضاء النص الشعري على الانفتاح وعلى الكلام والإنصات إلى وجود متوطن في اللغة. يستيقظ جوهر العمل الفني في الشعر، فذروة العمل الشعري أن يحول العابر في اللغة إلى دائم في الزمان، وأن يظهر الوجود مطابقاً مع الجمال والحقيقة. يجب فهم الإلّه الأخير في ظل فهم حقيقة الوجود أو من فضاء زمانية هي التاريخاوي، يلتقي الإنسان بالإلّه في الزماني، ولما انسحبت الآلهة لم يبقى غير الفراغ.

تظهر القربى بين هايدغر وهولدرلين في الانعراج نحو الأصل، أو نحو تأكيد الاختلاف الأنطولوجي. بحث هايدغر عن الاختلاف بين الوجود والموجود، ورصد هولدرلين الاختلاف بين الإنسان والآلهة. يتفقان معاً حول مجاوزة تعثر الخطاب الميتافيزيقي والنظر إلى حقيقة الوجود في القول الشعري. خطا هولدرلين بالشعر إلى درجة فنية عليا، أفرد الفن إمكان مجاوزة القول الميتافيزيقي، فالنداء الشعري نداء يقوض سلطة النسق المقولاتي، ويدفع بالوجود إلى التجلي من عمق العمل الفني. جمعت المرحلة القبل سقراطية هايدغر وهولدرلين على موقف واحد من الميتافيزيقا، كلاهما خاض المعركة نفسها بأسلوبه الخاص منح هولدرلين الأفضلية للقول الشعري، هو موقف هايدغر.

تظل التجربة الهولدرلينية عملاً إنسانياً خطته لغة احتمت بضلال المثالية الألمانية، رائدها هيجل، حتى وإن نفى هايدغر تماثلهما المطلق. لم يكن هولدرلين قاصداً إنهاء الميتافيزيقا الغربية أو النداء إلى مجاوزتها، شأن محاولات الإنهاء الفلسفي. استدعاه هايدغر لقدرة أسلوبه الشعري على تطويع اللغة لحفز الوجود على الانفتاح، تعكس القصيدة أهمية الفن في التسويغ للغة متفردة بحمل نداء الوجود والسماح بالإنصات لصوته الذي

لا يسمع، على نحو تتحرر فيه اللغة من البلاغي. لم يعد الإنسان هو المتكلم، فاللغة تتكلمنا، ونحن علينا الإصغاء إلى صمت الكلام وإلى روح النشيد.

تثبت هذه المحاولة تعثراً ميتافيزيقياً حملته الصياغات المفهومية التي استخدمها والتي تعود إلى جذور مثالية. سادت المثالية الألمانية ثوابت مفهومية ميتافيزيقية لم يكن القول الشعري بريئاً منها. يكفي أن يكون الوجود موضوع القولين، كان منطلق الفكر الميتافيزيقي. ولما حملت الميتافيزيقا مجمل تاريخ الغرب، وجب الاعتقاد أنّ القول الشعري غير مستقل في ماهيته عن الميتافيزيقا، وعن اللغة التي تكلمتها. فهم هولدرلين «الروح» فهماً مغايراً للفهم الهيجلي قرّبه من المثالية الواقعية. فكر في واقعية الواقع كما فكر الفلاسفة. لم ينقذ الوجود من الغياب، ولم يقترح ثبت مفاهيمي للغة متحررة من الميتافيزيقيا، حتى العودة إلى «أرض الميلاد» والاتصال بشعراء الإغريق المفكرين لم تكن كافية لتقويض النسيان الميتافيزيقي للوجود والحديث عن نهاية فعلية للميتافيزيقا الغربية.

ثبت في المصطلحات

فن	Art
قلق	Angoisse
لا تاريخي	Anhistorique
مماثلة	Analogie
معدل	Amende
الأخروية	Alteriété
قبلية	Apriorité
قبلي	Apriori
اخضاع	Assujettissement
اركيولوجيا	Archéologie
حالية/ راهنية	Actualité
تسمية	Appellation
تمفصل	Articulation
اعتباطي	Arbitraire
نداء	Appel
حيوان عاقل	Animal rationel
بدء آخر	Autre commencement
سحيق	Abyssal
رمزي	Allégorie
آخر	Alter
انتربولوجيا/ علم الأناسة	Anthropologie
أصيل	Authentique
عبث	Absurde
ظاهر	Apparence
اكسيولوجيا/ علم القيم	Axiologie
اغتراب	Aliénation
غموض	Ambiguité
ترك	Abandon
ظهر	Apparaître
آخر	Autre
مظهر	Aspect
انفتاح	Aperité
العصر النووي	Age atomique
الحاد	Athéisme
راهنية	Actuel
مجرد	Abstrait
بناء	Bâtir
ثنائية	Binaire
دائرية	Circularité
مفهوم/ تصور	Concept
مفهومي	Conceptuel

مفهومية	Conceptualité
وعي	Conscience
اتفاق	Consensus
راس مالية	Capitalisme
الوضوح	Clairette
توافق	Concordance
مفهوم مطلق	Concept absolu
خلق	Création
عيني	Concret
طريق	Chemin
يقين	Certitude
تظمين	Connotation
تواصل	Communication
تواصلي	Communicationnel
شيء	Chose
شيئية	Chosification
مصيري	Destinent
موجد	Dasein
انكشاف	Dévoilement
اخفاء	Dissimulation
الحصول في الحضور	Déployer-en-présence
العدول عن	Se détourner de
جدل/ ديالكتيك	Dialectique spéculative
قدر	Destination

مقدر	Destiner
قدرية	Destinement
مصيري	Destinal
تقويض	Destruction
استشكال	Disposition
نظري	Discursif
تماسف	Distantiation
رغبة	Désir
خطاب	Discours
حتمية	Déterminisme
متكلم	Diseur
انبجاس	Deploiement
مجاوزة	Dépassement
تشتيت	Dissémination
مستقبل ماضي	Devenir passé
تعويضية	Dévalorisation
بعد	Dimension
تحويل	Déplacement
خاصية مزدوجة	Double Caractère
وثوقية	Dogmatisme
سكن	Demeure
استغراب	Dépaysement
قلد	Délivrer
رغبة	Désir
صيرورة	Devenir
راي	Doxa

تنوع	Diversité
تبسيط	Dépliement
اختلاف	Différence
اختلاف مرجأ	Différance
اختلافي	Différentif
ديمومة	Durée
المعطى	Le donnée
اللغز	Enigme
ملفوظ	Enoncé
حدث	Evènement
ذهن/ فهم	Entendement
ايتيكا	Ethique
تخارج	Ek-stase
ايدوس	Eidos
ايروس	Eros
تعبير	Eonciation
تيهان	Errance
كتابة	Ecriture
وجود	Etre
الوجود في ذاته	Etre en soi
الوجود لذاته	Etre pour soi
توتر	Evervation
مساوات	Egalité
الأنا	Ego
حدث	Evènement
ايروس	Eros

تجريبية	Empirisme
طاقة	Energeia
عهد	Ereignis
ملح	Exigeant
تجربة	Experience
موجودية	Etance
لغز الوجود	Enigme de l'être
ملغز/ أوسري	Enigmatique
ماهية	Essence
عصر	Epoque
وجود	Existence
وجودية	Existentialisme
موجود	Etant
فضاء	Espace
دهشة	Etonnement
موجوديه	Entité
وجودوي	Existential
وجودي	Existentiel
تفسير	Explication
حدثية	Facticité
قابل للوقوع في الخطأ	Faillible
كلية/ ملكة	Faculté
وظيفة	Fonction
وضع القواعد الصورية	Formalisation
غاية	Fin

غائية	Finalité
تناهي	Finitude
خطأ	Faussette
البدء الأعظم	Grand commencement
علم النسابية/ الأنساب	Généalogie
جينيالوجيا الأخلاق	Généalogie de la morale
تقويم	Genèse
علم الكتابة	Grammatologie
كتابة	Gramme
شذري	Gérminal
نوع	Genre
تاريخنية	Historicisme
سكن	Habiter
تاريخية	Historicité
تاريخوي	Historial
جرد تاريخي	Historiographique
إنسانوية	Humanisme
صدفة	Hasard
تأويلية	Herméneutique
عادة	Habitude
تناسق	Harmonie
افق	Horizon
اقنوم	Hypostase
تهكم	Ironie
القصدية	Intentionnalité

قصدي	Intentionnel
هووي	Identitaire
هوية	Identité
مؤثر	Indice
كثافة	Intensité
لا مرئي	Invisible
لا اكتمال	Inachèvement
فكرة	Idée
فكر	Pensé
هناك وجود	Il y'a être
معقول	Intelligible
لا متاح	Indisponible
خيال	Imagination
متخيل	Imaginaire
بينذاتي	Intersubjectif
بينذاتية	Intersubjectivité
معلم فكر	Initiateur à la pensée
لا مبالاة	Indifférence
ضمنية	Injonction
محايثة	Immanence
غرابة	Inhabituel
ذهن	Intellect
استفهام ميتافيزيقي	Interrogation métaphysique
لا زمني	Intempestif
لا وعي	Inconscient

تجسد	Incarnation
جوانية	Intériorité
بنية تحتية	Infrastructure
استفسار	Interpellation
حكم	Jugement
مشروعية	Légitmité
تحديد	Limitation
حصر الوجود	Limitation de l'être
نفسه	Le même
متاهة	Labyrinthe
ثغرة	Lacune
لوغوس	Logos
ترك الموجود يوجد	Laisser-être de l'étant
مركزية الذات	Logo centrisme
لسان	Langue
فجوة	Lichtung
حرية	Liberté
الـ «ثمة»	Le Il y a
خطي	Linéaire
الآن	Le maintenant
محاكاة	Mimneus
علم البلاغة/ استعارة	Métaphore
موناد	Monade
مونادي	Monadique
اسطورة	Mythe
ميتولوجيا	Mythologie
طريقة	Methode
اسلوب/ نمط	Mode
لغز	Mystère
متجلي	Manifeste
توسط	Médiation
ذاكرة	Mémoire
صوفي	Mystique
ميكروفيزياء	Microphysique
كثرة	Multiplicité
عالم	Monde
عالمية	Mondanéité
عالمية	Mondialité
رداءة	Médiocre
عدمية	Nihilisme
عدمي	Nihiliste
لا مطابق	Non conformité
لا انحجاب	Non - voilement
لا معنى	Non sens
لا وجود	Non être
لا حقيقة	Non vérité
الا	Non-retrait
لا حضور	Non présence
لا ماهية	Non essence
ضرورة	Nécessité
عدم	Néant

غموض	Obscurcissement
اصلي	Originaire
انفتاح	Ouverture
بصريا	Optiquement
امر	Ordre
الالغاء	Omission
اصل	Origine
موضوعية	Objectivisme
موضعة	Objectivation
أنطولوجيا	Ontologie
ذات غفل	On
منحجب	Obnubile
منحجب	Obnubiler
الاحتجاب	Obnubilation
حضور	Présence
فينمان	Phénomène
فينومينولوجيا/ فيمياء/ الظاهراتية	Phénoménologie
تفكير الوجود	Pense de l’être
فلسفة الوجود	Philosophie de l’être
انموذج	Paradigme
اشكال	Problématique
وضع	Poser
منظور	Perspective
عدم محض	Pur néant
مثول	Porrection

قربى	Proximité
تراث	Patrimoine
منظوري	Perspectivisme
متعدد	Plurivocité
حرمان	Privation
انتهاك	Préoccupation
محمول	Prédicat
انتاج	Production
حاضر	Présent
قضية	Proposition
اتجاه نحو الحاضر	Présentisme
رسم	Peinture
مبدأ	Principe
مبدأ العلة	Principe de raison
مبدأ الهوية	Principe d’identité
ممكن	Possible
ممارسة	Pratique
مشروع	Projet
اكتمال	Plénitude
وضعية	Positivisme
مفارقة	Paradoxe
ثنية/ طية	Pli
تفكير ضد	Penser contre
تفكير مع	Penser avec
حلولية	Panthéistique
بعدي	Posteriori

سؤال	Question
اسأل	Questionner
رباعي الأبعاد	Quadri-dimensionnel
تجميع	Rassemblement
اختفاء	Retrait
عقل/ علة	Raison
علة كافية	Raison suffisante
عقلي	Raisonnable
ثني	Repli
عود ابدي	Retour éternel
تكرار	Répétition
قلب	Renversement
انثناء	Repliement
ريتوريكا	Rhétorique
قمع	Répression
تمثل	Représentation
سيمنطيقا	Sémantique
سيميولوجيا/ علم الاشارة	Sémiologique
اجتماعية	Socialité
جوهر	Substance
جوهرية	Substantialité
جوهري	Substantiel
ذاتي	Subjectif
ذاتية	Subjectivité
ذاتوية	Subjectivisme

ذات	Sujet
صوت	Son
رمز	Symbole
دال	Signifiant
مجاوزة	Surmontement
ذات موضوع	Sujet-objet
حكمة	Sagesse
معنى/ حس	Sens
انهمام	Souci
نظام/ نسق	Système
تركيبي	Synthétique
سيميلاكر	Simulacre
بنية	Structure
معنى مشترك	Sens commun
بنية تحتية	Superstructure
تراث	Tradition
زمان	Temps
زمان ـ مكان	Temps-espace
تعالي	Transcendance
متعالي	Transcendantal
مأساوي	Tragique
مفارق/ متعالي/ سبحاني	Transcendant
نزوع	Tension
زمانية	Temporalité
حشو	Tautologie

زماني	Temporel
	Temporaliser
تزمين	Temporalisation
غرض	Thème
تيولوجيا	Théologonie
علم نشوء الآلهة	Théologie
الآهيات	Théodicée
نظرية	Théorie
مقام	Terroir
مقام	Tonalité
وحدة	Unité
شمولي	Universel
معنى واحد	Univoque
شمولية	Universalité
تحجب	Voilement
صواب	Vrai
ارادة	Volonté
ارادي	Volontaire
ارادة الاقتدار	Volonté de puissance
رؤية	Vision
معيش	Vécu
مرئي	Visible
حقيقي	Véritable
قيمة	Valeur
عمودي	Vertical

مؤلفات هايدغر

- *Acheminement vers la parole,* trad. Jean Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Gallimard, Paris, 1976.
- *Approche de Hôlderlin* (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris 1962.
- *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962.
- *Concepts fondamentaux,* trad. Pascal David, Gallimard, Paris, 1985.
- *De l'essence de la liberté humaine,* trad. E. Martineau, Gallimard, Paris, 1987.
- *Essais et Conférences,* Trad. A. Préau, Gallimard, Paris, 1962.
- *Etre et Temps,* trad. R. Boehms et A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964- trad. F Vezin, Gallimard, Paris, 1986.
- *Heidegger-Cassier, débat sur le Kantisme et la philosophie,* Beauchesne, Paris 1972.

  Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers (1920-1963), Gallimard, Paris, 1996.
- *Heidegger et la question de dieu,* Collectif, Grasset, Paris, 1980.
- Heidegger, le concept de temps, traduit par Michel Haar, in, *cahier de L'Herne, Martin Heidegger,* Ed de L'Herne, Paris, 1983.

- *Héraclite (Séminaire avec E. Fink),* trad. J. Launay et P. Lévy. Gallimard, Paris 1973.
- *Interprétation phénoménologique d'Aristote,* trad. J.-F. Courtine, T.E.R., Paris, 1992.
- *Introduction à la métaphysique,* trad. G. Kahn, PUF., Paris, 1958, Gallimard, Paris, 1967.
- *Kant et le problème de la métaphysique,* trad. W. Biemel et A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1953.
- *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel,* trad. E. Martineau, Gallimard, Paris, 1984.
- *Le principe de raison,* trad. A. Préau, Gallimard, Paris, 1962.
- *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique,* trad. D. Panis, Gallimard, Paris, 1992.
- *Les Hymnes de Hôlderlin «La Germanie» et «Le Rhin»,* trad. J. Hervier et F. Fédier, Gallimard, Paris, 1988.
- *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* trad. J-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985.
- *Nietzsche I et II,* trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971.
- *Qu'appelle-t-on penser?,* trad. A. Becker et G. Granel, PUF., Paris, 1959.
- *Qu'est ce qu'une chose?,* trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971.
- *Questions I* (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1971.
- *Question II* (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1971.
- *Questions III* (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1971.
- *Questions IV* (plusieurs traducteurs), Gallimard, Paris, 1971.
- *Questions I et II,* tel Gallimard, Paris. 1996.
- *Questions III et IV,* tel Gallimard, Paris, 1996.
- *Schelling, le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine,* trad. J.-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1977.

المراجع والدراسات حول هايدغر

المصادر والمراجع باللغة العربية

افلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.

برلين ايسيبا، عصر التنوير، فلاسفة القرن الثامن عشر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1980.

بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003.

بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999.

عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال، الدار البيضاء، 1991.

عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، عدد 232.

عبدالله ابراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1997.

علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.

فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1985.

فتحي التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1992.

كانط، نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1986.

كريستوفر نورس، التفكيكية، النظرية والتطبيق، ترجمة عبد الجليل جواد، دار الحوار، اللاذقية، 1996.

محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، 1996.

محمد محجوب، هايدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب، تونس، 1996.

مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990.

مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي اسماعيل، مراجعة عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1965.

نقزو فتحي، هوسرل واستئناف الميتافيزيقا، دار الجنوب، تونس، 1988.

هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، 1981.

موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة وتقديم أمام عبد الفتاح امام، دار التنوير، بيروت، 1983.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

Alleman B., *Hôlderlin et Heidegger,* Trad Fédier, PUF, Paris, 1959.
Althusser L., *Lire le capital, TI,* F. M., Paris, 1968.
Axelos K., *Heraclite et la philosophie,* Minuit, Paris, 1962.
Barash J., *Heidegger et son siècle: Temps et être,* PUF., Paris. 1955.
Beaufret J., *Introduction aux philosophies de l'exsitence,* Denôel/Gonthier, Paris, 1971.
Beaufret J., Heidegger et la théologie, in *Heidegger et la Question de Dieu,* Grasset, Paris, 1989.
Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger,* Minuit, Paris, 1973. 1973-1974-1985.
Beaufret J., *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger,* Aubier, Paris, 1983.
Beaufret J., *De l'existentialisme à Heidegger: Introduction,* Vrin, Paris, 1986.
Bergson, *La pensée et le mouvant, PUF.,* Paris, 1938.
Birault H., *Heidegger et l'expérience de la pensée,* Gallimard, Paris, 1978.
Bornheim, *Heidegger, Etre et Temps,* Hatier, Paris, 1976.
Boultot A., *Heidegger et platon,* P.U.F., 1ère éd. Paris, 1987.
Coll. Arguments1 I
Cotten J-P., *Heidegger,* Seuil, Paris, 1974.
Cotten J-F., *Heidegger,* Seuil, Paris, 1974.
Courtine, *Heidegger et la phénoménologie,* Vrin, Paris, 1990.
Courtine, les recherches logiques de Martin Heidegger: De la théorie du jugement à la vérité de l'être, In *Heidegger, 1919-1929, De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein,* Vrin, Paris, 1996.
Couturier F., *Herméneutique: Traduire, interpréter, agir*
(Essai sur Heidegger et Gadamer), Montréal, Fides, 1990.

Cressole M., *Déleuze,* éds. Universitaires, Paris, 1973.

De Saussure F., *Cours de linguistique générale,* Flammarion, Paris, 1990.

De Wiele J.V., La dialectique chez Heidegger, in *la Dialectique, actes du XXI congrès des sociétés de philosophie de la langue française,* PUF, Paris, 1969.

Delacampagne Ch., *Histoire de la philosophie au XXe siècle,* Seuil, Paris, 1995.

Deleuse G., *Nietzsche,* PUF., Paris, 1965.

Deleuse G., *Différence et répétition,* PUF, Paris, 1976.

Deleuse G., *Logique du sens,* Minuit, UGE. 10/18, Paris, 1969.

Deleuse G., *Nietzsche et la philosophie,* PUF., 4ème éd. 1973.

Deleuse G., *Foucault,* Minuit, Paris, 1986.

Déleuze G., *La philosophie Critique de Kant,* PUF, Paris, 5ème éd. 1981.

Derrida J., *L'écriture et la différence,* Seuil, Paris, 1964.

Derrida J., *De la Grammatologie,* Minuit, Paris, 1967.

Derrida J., et autres, *Les Fins de l'homme à partir du travail de Derrida,* Galiléee, Paris 1981.

Derrida J. et Pierre Jean Labarrière, *Altérités,* Osiris, Paris, 1986.

Derrida J., *La dissémination,* Seuil, Paris, 1972.

Derrida J., *La voix et le phénomène,* PUF., Paris, 1967.

Derrida J., *Marges de la philosophie,* Minuit, Paris, 1972.

Derrida J., *Positions,* Minuit, Paris, 1972.

Derrida, *Heidegger et la question,* Flammarion, éd. Galilée, Paris, 1987.

Derrida, *Platon, Phèdre, Garnier,* Flammarion, Paris, 1989.

Descartes, *Discours de la méthode,* Union générale d'édition, Paris, 1951.

Dewalque, A., *Heidegger et la question de la chose,* l'Harmattan, Paris, 2003.

Didier, E., *Michel Foucault et ses contemporains,* Fayard, Paris, 1994.

Ferry, *Heidegger et les Modernes,* Grasset, Paris, 1988.

Fink, *De la phénoménologie,* trad. D. Frank, Minuit, Paris, 1974.

Foucault M., *Dites et Ecrits,* 4 volumes, 1954-1988, Gallimard, Paris, 1994.

Foucault M., *les mots et les choses,* Nrf Gallimard, 1966.

Foucault M., *L'Archéologie du savoir,* Gallimard, 1976.

Foucault M., *L'impossible prison, Rechereches sur le système pénitentiaire au XIX,* textes réunis par M. Perrot, Seuil, Paris, 1980.

Foucault M., *L'ordre du discours,* Gallimard, 1977.

Foucault M., *La volonté de savoir,* Galllimard, Paris, 1976.

Foucault M., *Naissance de la clinique,* PUF, Paris, 1963.

Foucault M., *Surveiller et punir: naissance de la prison,* Gallimard, Paris, 1975.

Foucault M., Nietzsche: La généalogie et l'histoire», in *Hommage à Hyppolite,* PUF, Paris, 1971.

Foucault M., «Nietzsche, Freud, Marx» in *Nietzsche,* Paris, Minuit, 1967.

Gadamer H. G., Heidegger et l'histoire de la philosophie, in *Heidegger,* Cahier de l'Herne, éd. de l'Herne, Paris, 1983.

Gadamer, *Language et vérité,* Gallimard, Paris, 1995.

Gadamer, *Herméneutique et philosophie,* éd. Beauchesne, Paris, 1999.

Gadamer, *La philosophie herméneutique,* PUF., Paris, 1996.

Gadamer, *Vérité et méthode,* Seuil, Paris, 1976.

Gadamer, *L'art de comprendre, Ecrits I: Herméneutique et tradition philosophique,* Aubier-Montaigne, Paris, 1982.

Gadamer, *L'art de comprendre, Ecrits II: Herméneutique et Champs de l'expérience humaine,* Aubier, Paris, 1991.

Genette G., *Figures,* Seuil, Paris, 1969.

Genette G., *Seuils,* éd, Seuil, Paris, 1987.

Genette G., *Théorie des Genres,* Seuil, Paris, 1986.

Granel G., Remarques sur l'accés à la pensée de Martin Heidegger: «Sein und zeit», in *Histoire de la philosophie, idées, doctrines, le XX*[èr] *siècle,* Librairie Hachette, Paris, 1973.

Granier, *le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* Seuil, Paris, 1966.

Greisch J., *Herméneutique et grammatologie,* CNRS, Paris 1977.

Greish J., *Ontologie et temporalité* (Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit, PUF., Paris, 1994.

Grondin J., *Introduction à Hans-George Gadamer,* Cerf, la nuit surveillée, Paris, 1999.

Grondin J., *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* Vrin, Paris, 1993.

Grondin J., *L'Universalité de l'herméneutique,* Vrin, Paris, 1993.

Grondin, *Kant et le problème de la métaphysique: L'Apriori,* Vrin, Paris, 1986.

Grondin, *Le tournant dans la pensée de martin Heidegger,* PUF, Paris, 1987.

Francis Guibal, *Et combien de Dieux nouveaux, Heidegger,* Aubier, Paris, 1980.

Haar, *Heidegger et L'essence de l'homme,* Jerome, Millon Grenoble, 1990.

Haar, *la fracture de l'histoire: douze essais sur Heidegger,* Millon, Grenoble, 1994.

Habermas J., *L'oeuvre et l'engagement,* Cerf, Paris, 1988.

Habermas J., *la pensée postmétaphysique,* Armand colin, Paris, 1993.

Habermas J., *la technique et la science comme «Idéologie»,* tel Gallimard, Paris, 1973.

Habermas J., *Profils philosophiques et politiques,* Gallimard, Paris, 1974.

Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité,* Gallimard, Paris, 1988

Halevry, *Nietzsche,* Grasset, Paris, 1977.

Hegel et la pensée moderne, Séminaire sur Hegel dirigé par J. Hyppolite PUF., Paris, 1970.

Hegel, *Encyclopédie des sciences philos. en abrégé,* trd. M. Gallimard, Paris, 1977.

Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit,* Trd. Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris 1996.

Hegel, *La Raison dans l'Histoire,* trd. K. Papaioannou, 10/18 U.G.E., Paris, 1965.

Hegel, *Science de la logique,* trd. Labbrière 8, G. Jarczyk, Aubier, Montaigne, Paris, 1972.

Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la philosophie,* 6ème éd. Gallimard, Paris, 1954.

Hegel, *Morceaux choisis I 8, II,* idées/ Gallimard, Paris, 1969.

Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure,* Gallimard, Paris, 1991.

Husserl E., *La philosophie comme science rigoureuse,* PUF., Paris, 1955.

Husserl E., *La cirse des sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale,* Gallimard, Paris, 1989.

Husserl E., *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie,* trd. Lévinas, Vrin, Paris, 1966.

Husserl, *Phénoménologie et ontologie,* Minuit, Paris, 1993.

Husserl, *Idée de la phénoménologie: cinq leçons,* PUF, Paris, 1993.

Husserl, *Notes sur Heidegger,* Minuit, Paris, 1993.

Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel,* Seuil, Paris, 1983.

Hyppolite, *logique et existence,* PUF., Paris, 1953.

Janicaud, D.J.-F. Mattei, *La métaphysique à la limite,* PUF., Paris, 1983.

Jaspers, *Nietzsche introduction à sa philosophie,* Gallimard, 1978.

Jaspers, *Nietzsche,* Gallimard, Paris, 1978.

Kant E., *Critique de la raison pure,* trd. Trem. et Picau, 6ème éd., PUF., Paris 1968.

Kelkel, A L., *La légende de l'être: language et poésie chez Heidegger,* Vrin, Paris, 1983.

Kessler, Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique,* PUf., Paris, 1999.

Kierkegaard S., *Post-Scriptum,* trd, p. Petit, Gallimard, Paris, 1978.

Kofman S., *Lecture de Derrida,* Galilèee, Paris, 1984.

Kofman S., *Nietzsche et la scène philosophique,* 10/18. U.G.E, Paris, 1979.

Kofman S., *Nietzsche et la métaphore,* Payot, Paris, 1972.

Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel,* Gallimard, Paris, 1971.

Koyré A., *Etudes d'histoire de la pensée philosophique,* Tel. Gallimard, Paris, 1971.

Krell David, Farrell, in *Heidegger, cahiers de L'Herne, éd. de L'Herne, Paris, 1983.*

Labarrière, *Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de Hegel,* Aubier-Montaigne, Paris, 1969.

Laffoucrière, *Le destin de la pensée et «la mort de Dieu» selon Heidegger,* Martin/Nijhff/, La Haye, Paris, 1968.

Lalande A., *Vocabulaire technique et critique,* PUF., Paris, 1984.

Languenesse, B., *Hegel et la critique de la métaphysique,* Vrin, Paris, 1981.

Laplanche J., *Holderlin et la question du père,* 4ème éd.. PUF., Paris, 1969.

Laruelle F., *Les philosophies de la différence,* PUF, Paris, 1986.

Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* 3ème éd. Vrin, Paris, 1974.

Lôwith K., *De Hegel à Nietzsche,* Trd. Laureillard, Gallimard, Paris, 1969.

Lyotard, *la phénoménologie,* PUF., Paris, 1956.

Macherey P., *Hegel ou Spinoza,* F.M, Paris. 1979.

Marcuse H., *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité,*
- Trd. G. Raulet T 8; H. A. Baatsch, Minuit, Paris, 1972.

Marlène. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine,* Vrin, Paris, 1994.

Marrou H., *Théologie de l'histoire,* Seuil, Paris, 1968.

Marrou H., *Saint-Augustin et l'augustinisme,* Seuil, Paris 1955.

Martin G., *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant,* Paris, 1963.

Matei J F., *Heidegger et Hôlderlin, le quadriparti,* PUF., Paris, 2001.

Merlau-Ponty M., *Résumés de cours, 1952-1960,* Gallimard, Paris, 1982.

Merlau-Ponty M., *la phénoménologie de la perception,* Gallimard, Paris, 1945.

Merlau-Ponty M., *Eloge de la philosophie,* Gallimard, Paris, 1960.

Merlau-Ponty, *Sens et non sens,* Nagel, Paris, 1966.

Milet J. Ph., *L'Absolu technique: Heidegger et la question de la technique,* Kirné, Paris, 2000.

Mongin O., *Paul Ricœur,* Seuil, Paris, 1994.

Nietzsche F., *Considérations inactuelles,* 2ème série, H. Albert, Mercure de France, Paris, 1922.

Nietzsche F., *Humain trop Humain,* T.I & II, Trd. R. Rovini? Idées/ Gallimard, 1968.

Nietzsche F., *Ecce Homo,* Trd. A. Vialatte, 21 éd. Gallimard, Paris, 1956.

Nietzsche F., *Aurore,* Trad .J. Hervier, Gallimard, Paris, 1970

Nietzsche F., *Fragments posthumes XII,* Trd. Hervier, Gallimard, Paris, 1978.

Nietzsche F., *Fragments posthumes XIV,* Trd. J.-C. Hemery , Gallimard, Paris, 1977.

Nietzsche F., *Généalogie de la morale,* Trd. A. K. Marietti, Coll. 10/ 18, U.G.E., Paris. 1974.

Nietzsche F., *Le livre du philosophe,* Trd. A. K- Marietti, Aubier Flammarion, Paris, 1969.

Nietzsche F., *Nietzsche: vie et vérité,* J. Garnier, P.U.F., Paris, 1971.

Nietzsche F., *Par delà bien et mal,* Trd.Heim, idées Gallimard, Paris, 1971.

Nietzsche F., *Le nihilisme européen,* 10/18 Marietti, Paris, 1976.

Nietzsche F., *Le gai savoir,* introduction et trd. de P. Klossowski 10/ 18. C.F.L., Paris. 1957.

Nietzsche F., *Naissance de la tragédie,* Trd. C Heim, Gonthier, Paris, 1964.

Nietzsche F., *Le Crépuscule des idoles,* H. Albert. Mercure de France, 13ème éd., Paris, 1920.

Nietzsche F., *L'Antechrist,* Gallimard, Paris, 1974.

Nietzsche F., *Aujourd'hui 1 & II,* 10/18, U.G.E., Paris, 1973.

Nietzsche F., *Cahiers de Royaumont,* Minuit, Paris, 1967.

Otto H., *Martin Heidegger, Eléments pour une biographie,* Payot, Paris, 1990.

Pöggler O., *La pensée de Heidegger,* Trd. M.,Simon Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

Pöggler O., *Heidegger in Heidegger,* cahiers de L'Herne, Eds. dc L'Herne, Paris, 1983.

Resweber J. P., *La pensée de Martin Heidegger,* Privat, Paris, 1972.

Richir M., *Méditations phénoménologiques (phénoménologie et phénoménologie du language),* Jérome Million, Paris, 1992.

Ricœur P., *De l'interprétation: essai sur Freud,* Seuil, Paris ,1965.

Ricœur P., *Temps et récit, I, II, III,* Seuil, Paris, 1983, 1984, 1985.

Ricœur P., *Le conflit des interprétations,* Seuil, Paris, 1969.

Ricœur P., *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique Il,* Scuil, Paris, 1986

Ricœur P., *Husserl et le sens de l'histoire,* R.M.M.TLlV, n° 3-4, Juillet-oct. 49.

Robinot, *Dialectique et Histoire de la philosophie,* PU.F., Paris, 1969.

Roger Verneaux, *Critique de la critique de la raison pure de Kant,* Aubier-Montaigne, Paris, 1972.

Rouboud O., *Langage et Idéologie,* P.U.F., Paris, 1980.

Rougie, *La métaphysique et le langage,* P.U.F., Paris, 1973.

Sartre, *Situations I,* Gallimard, Paris, 1947.

Sartre, *Critique de la raison dialectique,* Gallimard, Paris, 1960,

Souche (D), du logos à Heidegger, Grenoblc, Jerome Million, Paris, 1997.

Sperber Dan, *Le Symbolisme en général,* Hcrmann, Paris, 1974.

Steiren, *Martin Heidegger,* P. A. Michel, Paris, 1981.

Taminiaux J., *La phénoménologie de l'angoisse dans sein und zeit,* Vrin, Paris, 1988.

Vatimo G., *La fin de la modernité: nihilisme et herméneutique dans la culture postmodernité,* Seuil, Paris, 1986.

Vatimo, *Introduction à Heidegger,* Ed. Cerf, Paris, 1985.

Wahl J., *Vers la fin de l'ontologie,* Vrin, Paris, 1956.

Walter Bienel, *Le concept de monde chez Heidegger,* Vrin, Paris, 1987.

Welch E., *the philosophy of Edmund Husserl, The Origin and development of his phenomenology,* Colombia university press, New York, 1941.
Zaslawski Denis, *L'analyse de l'être,* Minuit, Paris, 1982

المجلات والدوريات

المجلات والدوريات باللغة العربية

آلان باديو، بيان من أجل الفلسفة، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد 12، بيروت 1990.

مارتن هايدغر، نصوص نسيان الكينونة، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد 4، مركز الانماء القومي، بيروت، خريف 1988.

علي الحبيب الفريوي، قراءة في المنهج الفيميائي (الفينومينولوجيا)، هوسرل، ميرلو- بونتي، مجلة الفكر العربي المعاص، عدد 106-107 مركز الانماء القومي، 1998.

علي الحبيب الفريوي، الرؤية النقدية الحداثة: الانتصار للحقيقة الجسدية (ميرلوبونتي و فيمياء الجسد الخاص)، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 108-109، مركز الإنماء القومي، 1998.

علي الحبيب الفريوي، في مفهوم الطبيعة الإنسانية (ديكارت، ميرلو- بونتي). مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 112-113، مركز الإنماء القومي، 1998.

محمد شوقي الزين، الهيرمينوطيقا: مفتاح التأويل أمام إقفال التراث"، مجلة فكر ونقد، السنة الثالثة، عدد 28، افريل/نيسان، الرباط، 2000.

محمد شوقي الزين، مشهد الصوت و الكتابة، مجلة كتابات معاصرة، عدد 38 أوت/ سبتمبر، بيروت 1999.

محمد شوقي الزين، التفكيك على هامش المعنى والحضور، مجلة كتابات معاصرة، عدد 39، ديسمبر/ جانفي، بيروت، 1999. 2000.

المجلات والدوريات باللغة الأجنبية

Apel K.O., *Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité, le défi d'une critique totale de la raison*, in Débat, n°49 (mars-avril) 1988.

Apel K.O., *Du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il depassé la philosophie transcendantale par sa conception de l'Histoire de l'être* in les études philosophiques 3, 1990.

De Waelhens A., *Identité et différence*, Heidegger et Hegel, in Revue Internationale de philosophie, n°52, 1960.

Bernet R., *origine des temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger* in Revue Philosophique de Louvain, Novembre, 1987.

Brito E, *Le sacré dans le cours de Heidegger sur LISTER* de Holderlin in Revue philosophique de Louvain, N°3, 1997.

Chevally C, *La physique de Heidegger* in les études philosophiques, n°3, 1997.

Canloubaritsis L., *Techné ancienne et technique moderne selon Heidegger* in Revue Philosophique ancienne T.IV n°2, 1986.

Commetti J.P., *Heidegger et la Philosophie de langage* in Revue Internationale de philosophie vol. 43, n°168, p. (52-63).

Deleuze G., *Un nouvel archiviste* in critique, n°274, mars, 1970.

Deleuze G., *Faille et faux locaux* in critique, n°275, avril, 1970.

Greish J., *Identité et Différence dans la pensée de M. Heidegger, le chemin de l'Ereignis*, in revue des Sciences philosophiques et théologiques, 57-1973, p, 171, .111.

Greisch J., *Etudes heideggeriennes,* in revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, n°71-1973.

Gely R., *la possibilité d'une phénoménologie de la perception chez Heidegger* in Revue Philosophique de Louvain, n°4, 1997.

Grondin, *De Heidegger à Habermas*, in Les études philosophiques, n°3, 1984.

Grondin, *Réflexions sur la différence ontologique* in Les études philosophiques, n°3, 1984.

Grondin, *La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger* in Revue de la Métaphysique et de Morale, n°3, 1988.

Grondin, *la définition der''Q'enne de la déconstruction. Contribution à l'avenir du déc2: entre l'herméneutique et la déconstruction*, Archives de philosophie n°62, 1999.

Grondin, *L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique*, Revue Internationale de Philosophie, n°54, 2000.

Haar, *La pensée et le Moi chez Heidegger*, in Revue de la Métaphysique et de Morale, n°4, 1975.

Haar, *Structures hégeliennes dans la pensée Heideggerienne de l'Histoire* in Revue de la Métaphysique n°1, 1980.

Hermann, *La fin de la métaphysique et l'autre commencement de la pensée. A propos du tournant de Heidegger*, in cahiers philosophique n°41, 1989.

Kontos P., *Heidegger, lecteur de Husserl, logique formelle et ontologie matérielle*, in Revue Philosophique de Louvrain, T.92, n°.1994.

Labarriere P., *La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue: Comment gérer cet héritage hégélien* in, Revue de Métaphysique et de Morale, n°1, 1979.

Le Lannou J.M., *Heidegger, Vacuité et passivité* in critique n°54, 1992.

Livet P., *Heidegger: la référence et la différence* in les Etudes Philosophiques n°3, 1981.

Lowit A., *Heidegger et Grecs* in Revue de Métaphysique et de Morale, n°1, 1982.

Langrebe *Husserl, Heidegger, Sartre: Trois aspects de la phénoménologie* in Revue de Métaphysique et de Morale n°4, 1964.

Foucault et les historiens avec J. Revel in Magazine Littéraire, n°special 1984.

Foucault M., *Préface à la transgression* in Critique n°195-6, août - sept. 63.

Foucault M., *La pensée du dehors* in Critique n°220, Juin 66.

Foucault M., *la Prose d'Actéon* N.R.F. Mars 1964.

Macann Ch., *Deux concepts de la transcendance* in, Revue de Métaphysique et de Morale,n°1, 1986.

Panis D., *La question de l'être comme fond abyssal d'après Heidegger*, in les Recherches Philosophiques, n°1, 1986.

Pirotte D., *Alexandre Kojeve lecteur de Heidegger* in, les Etudes Philosophiques, n°2, 1966.

Renaut A., *La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie: de Heidegger à Hegel* Les Etudes Philosophiques, n°4, 1977.

Seba J.R., *Histoire et fin de l'histoire dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Revue de Métaphysique et de Morale, n°1, 1980.

Verstraeten Ph., *Le sens de L'Ereignis dans temps et être* in, les Etudes Philosophiques n°1, 1986.

Volpi F., *Heidegger et la romanité philosophique* in, Revue de Métaphysique et Morale n°3, 2001.

Barnes Jonathan, *Heidegger spéliologue*, Revue de Métaphysique et de Morale n°2/1990.

Backès, Clément , *A l'écoute de Derrida*, in L'AEC n°54.

المحتويات

عاد هايدغر إلى الشعر لأنه أعظم الفنون وأميزها في تحديد مسكن الوجود وانكشاف حقيقته، إذا «كان الفن في جوهره شعراً فيجب أن ينسب فن العمارة وفن التصوير وفن الموسيقى إلى فن الشعر». لما يفكر الشاعر فهو يفكر فيما لم تطرحه الفلسفة، لذلك يعود الشاعر بعد غياب ليحل محل الفيلسوف في طرح الأسئلة المصيريّة حول الوجود – في– العالم. لم تكن الفلسفة وفية منذ أفلاطون لمقاصدها ورهاناتها التي رسمها لها فلاسفة فجرها الأول. عثر هايدغر في شذارات هيراقليطس وبارمنيدس وفي السؤال الذي طرحه نيتشه: «هل الفلسفة علم أم فن؟» عن خيط هاد للتفكير مجدداً بالفن موضعاً للانكشاف حقيقة الوجود.

- علي الحبيب الفريوي من مواليد تونس، القيروان (الفريوات) **1970**
- متحصل على الاجازة في الفلسفة من جامعة دمشق.
- متحصل على شهادة تعمّق في البحث من الجامعة اللبنانية.
- متحصل على الدكتوراه من الجامعة التونسية.
- باحث وجامعي يدرس مادة السيميولوجيا بالمعهد العالي للفنون والحرف بالقيروان.